Monográfiák

Szegedi Edit

O istorie a antitrinitarismului din Transilvania

em
Egyetemi
Műhely
Kiadó

SZEGEDI EDIT

O istorie a antitrinitarismului din Transilvania

Consiliu ştiinţific

Prof. univ. dr. Bányai Éva (Universitatea din Bucureşti)
Prof. univ. dr. Benedek József (UBB Cluj-Napoca)
Prof. univ. dr. Gagyi József (Universitatea Sapientia, Târgu Mureş)
Prof. univ. dr. Gábor Csilla (UBB Cluj-Napoca)
Conf. univ. dr. G. Eténvi Nóra (Universitatea „Eötvös Loránd" Budapest)

MONOGRAFII 5.

SZEGEDI EDIT

O istorie a antitrinitarismului din Transilvania

EDITURA EGYETEMI MŰHELY
SOCIETATEA BOLYAI – CLUJ-NAPOCA
2020

Apariţia cărţii de faţă a fost posibilă datorită sprijinului oferit de MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet–Európában (1500–1800) Kutatócsoport. MTA BTK Lendület Long Reformation in Eastern Europe (1500-1800) Research Group (Grupul de Cercetare Lendület Reforma lungă în Europa Răsăriteană (1500-1800) a Institutului de Ştiinţe Umaniste a Academiei Maghiare de Ştiinţe).

© Szegedi Edit, Editura Egyetemi Műhely, 2020.

Referent ştiinţific: Valer Cosma
Tehnoredactare: Bilibók Renáta, Metaforma SRL
Copertă: Makkai Bence

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SZEGEDI, EDIT
O istorie a antitrinitarismului din Transilvania / Szegedi Edit. - Cluj-Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2020
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-8886-57-2

2

Editura Egyetemi Műhely, Societatea Bolyai - Cluj-Napoca
Director: Veress Károly
Responsabil de editură: Rancz Mónika
400604 Cluj-Napoca
B-dul 21 Decembrie 1989, nr. 116.
Tel.: 0264-591582
E-mail: egyetemimuhely@gmail.com
http://bolyait.ro/egyetemi-muhely-k

Sumar

Introducere. Frustrări şi mirări 7

I. La început a fost Braşovul 15

II. Homo viator 31
1. „căci aceasta este Communis justitia, pe ea se fundamentează Uniunea, care a pus ambele naţiuni în equale dominium": cele două naţiuni ale Clujului premodern 32
2. Reforma neterminată. Antitrinitarismul ca desăvârşire a Reformei 51
3. Antitrinitarismul ca depăşire a Reformei 86
4. Sfârşitul călătoriei 123

III. Şarpele exeget: critica extremă a tradiţiei teologice şi a religiei 137

IV. Religia absentă, religia fără nume, religia receptă: paradoxul antitrinitarian 157
1. Tăcerea articolelor dietale 157
2. Dispariţia catolicismului şi nebulozitatea reformaţilor 172
3. Religia ignorată 178
4. „...cei aflaţi în religia lui Francisc Dávid" 182
5. Articolul dietal din 1595. Paradoxul antitrinitarian 189
6. Concluzii 191

Epilog. „[...] am aflat, că unii care ne sunt răuvoitori au acuzat oraşul în faţa Ta de sabatarianism" 195

Bibliografie 207
I. Izvoare 207
II. Literatură secundară 212

Indice de nume 223

Introducere. Frustrări şi mirări

În 1992, am citit, din curiozitate ştiinţifică, următorul text, despre care ştiam că va fi unul de bază pentru preocupările mele de istoria Transilvaniei:

> Aşa cum domnul nostru, Măria Sa, a hotărât înainte vreme împreună cu Dieta în chestiunile privind religia, astfel întăreşte şi acum, în această adunare, ca predicatorii să predice Evanghelia în toate locurile, fiecare după înţelegerea sa, iar dacă comunitatea acceptă, atunci e bine, iar dacă nu, atunci să nu fie constrânsă în niciun chip, căci sufletul nu îşi va găsi [astfel] liniştea, însă fiecare [comunitate] să ţină un predicator a cărui propovăduire îi place. De aceea, potrivit constituţiilor de până acum, niciunul dintre superintendenţi, [şi] nici alţii să nu le aducă atingere sau să-i jignească pentru religia lor, şi nimănui să nu-i fie permis să-i ameninţe cu închisoarea sau cu înlăturarea pentru învăţătura lor, pentru că credinţa este darul lui Dumnezeu, iar aceasta vine din ascultare, iar ascultarea este prin cuvântul lui Dumnezeu.

Experienţa fost frustrantă, căci că nu am găsit nimic din ceea ce căutam, respectiv ceea ce ar fi trebuit să conţină textul în cauză. Iniţial am crezut că ceea ce am în faţă nu este textul integral, pentru că lipseau enumerarea confesiunilor, precum şi termenii „recept" şi „tolerat", dar apoi am aflat că, totuşi, acesta este textul integral al articolului dietal din 1568, aşa cum a fost transmis şi apoi publicat de Sándor Szilágyi în volumul II al colecţiei *Monumenta Comitialia Regni Transilvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek.*

Apoi am căutat textul articolului dietal din 1571, în speranţa că poate va fi mai explicit. Dar în locul unor afirmaţii clare privind confesiunile recepte sau tolerate, am găsit doar o ediţie îmbunătăţită a articolului din 1568:

> Deoarece domnul nostru Hristos ne porunceşte să căutăm înainte de toate împărăţia lui Dumnezeu şi adevărul ei, s-a hotărât în privinţa predicii şi ascultării cuvântului lui Dumnezeu, că aşa cum s-a decis şi până acum de Măria Sa şi Dietă, ca cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit liber, nimeni să nu fie pedepsit pentru credinţă, nici predicatorii şi nici ascultătorii, însă

dacă un preot va fi găsit vinovat de o faptă penală, superintendentul să-l condamne, să-l priveze de toate funcţiile, iar apoi să fie gonit din ţară.

Frustrarea mea a crescut odată cu timpul, văzând că literatura de specialitate scrie despre cele două articole dietale ca şi când ar fi vorba de articolul dietal din 1595: „În ceea ce priveşte religia, Dieta a decis ca religiile recepte, respectiv catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana să fie menţinute pretutindeni în stare liberă."

Cu alte cuvinte, articolul dietal din 1595 este proiectat asupra articolelor din 1568 şi 1571. Ceea ce căutasem deci, nu era conţinutul articolelor, ci nişte proiecţii, iar articolele au devenit cunoscute prin ceea ce nu conţineau şi, cum am aflat mai târziu, nici nu puteau conţine.

Nelămurirea mea s-a adâncit odată cu cunoaşterea mai aprofundată a politicii religioase a Principatului Transilvaniei, respectiv a articolelor dietale din anii 1545-1566. Ca şi alţi istorici, nu m-am sinchisit să citesc toate articolele, ci le-am selectat potrivit grilei de interpretare care se regăseşte în literatura de specialitate: evoluţia politicii religioase a Transilvaniei spre o toleranţă limitată a patru confesiuni occidentale, excluzând creştinismul oriental. După ce am citit şi recitit articolele dietale din 1566, frustrarea şi nelămurirea s-au transformat într-o revoltă pe care nu am îndrăznit s-o exprim, ci am încercat s-o maschez prin acrobaţie lingvistică.

Problema pe care nu am reuşit s-o rezolv, arăta în felul următor: în 1566 au avut loc două diete, la Turda şi Sibiu. Articolele dietale referitoare la politica religioasă sună astfel:

Turda, martie 1566:

> În încheiere, deoarece din îndurarea lui Dumnezeu lumina Evangheliei a fost trezită în toată ţara Măriei Sale şi pentru că [Dumnezeu] vrea ca sfânta lui Biserică să fie curăţată de ştiinţa greşită şi de rătăciri, s-a hotărât cu egală voinţă, ca acele persoane din starea bisericească care ţin cu îndârjire la ştiinţa papistaşă şi creaţiile umane şi nu vor să se lase de ele, să fie izgonite din toată ţara Măriei Tale.

Sibiu, noiembrie 1566:

> potrivit articolelor (dietale) predica evangheliei să nu fie tulburată în nicio naţiune, iar mărirea şi slava lui Dumnezeu să nu fie jignită (nicăieri),

mai mult chiar, să fie curăţată de orice idolatrie, iar hulirea lui Dumnezeu să înceteze printre noi, am hotărât din nou, să fie şterse din această ţară asemenea idolatrii din toate naţiunile, iar cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit în libertate, mai ales printre români, ai căror păstori fiind orbi îi conduc pe orbi, ducându-se pe ei precum şi sărmana adunare la pieire.

Celor care nu vor să cedeze în faţa adevărului, Măria Sa le porunceşte să dezbată Biblia cu episcopul Gheorghe şi să se ducă spre înţelegerea adevărului, iar cei care refuză adevărul [astfel] înţeles, să fie îndepărtaţi, fie că sunt epsicopul român sau preoţi sau călugări şi să asculte doar de episcopul Gheorghe şi de preoţii aleşi de el, iar cei care îi tulbură, să fie pedepsiţi cu pedeapsa necredinţei.

Dacă partea a doua a articolul dietal de la Sibiu se integra perfect în naraţiunea istorică acceptată, fiind vorba de discriminarea clerului ortodox, articolul de la Turda era foarte problematic şi era în contradicţie flagrantă cu articolul dietal din 1568. Dacă clerul catolic a fost expulzat din Transilvania, atunci cum de este catolicismul una dintre religiile recepte?

Lucrurile s-au complicat şi mai mult când am scris studiul despre procesul confesionalizării la Braşov. Inevitabil trebuia să reconstitui formarea confesională luterană în Transilvania, iar din puţina literatură de specialitate şi mai ales din articolele sinodale ale secolului al XVI-lea (publicate) şi al XVII-lea (atunci încă nepublicate) a reieşit un proces lung, anevoios şi încărcat de conflicte, încheiat abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, după dezbateri sinodale furtunoase, o răzmeriţă la Braşov şi nemulţumiri în satele săseşti şi, într-un final, intervenţii ale Universităţii Naţionale. Din acest proces s-au desprins două concluzii:

1. că folosirea termenului de „luteran" în sec. al XVI-lea este doar o soluţie de avarie şi comoditate, deoarece precizia prin care să fie desemnată biserica dominantă de pe Pământul Crăiesc, majoritar germanofonă, de observanţă wittenbergensă, adică melanchthoniană, este complicată din punct de vedere terminologic: până la 1572 se poate vorbi de o biserică de orientare wittenbergensă (Ludwig Binder), iar din 1572 până în 1615 de Biserică de Confesiune Augustană (Friedrich Teutsch). În sec. al XVI-lea există în Transilvania luterani şi luteranism ortodox, însă nu într-o poziţie dominantă. *Formula pii consensus* adoptat la sinodul din 1572 este o adaptare heterodoxă a Confesiunii Augustane, iar adoptarea în 1585 a *Corpus doctrinae Phillipicum* şi

nu a *Cărţii Concordiei* (Liber Concordiae/Konkordienbuch) a întărit caracterul „criptocalvin", adică a teologiei de tranziţie de origine melanchthoniană, care a dominat „luteranismul" din Transilvania până în 1615, când, cel puţin doctrinar, a avut loc turnura ortodoxă (însă fără adoptarea Cărţii Concordiei).

2. că înainte de 1572 nu există o confesiune în sens tehnic, deoarece nu este adoptată sau formulată o confesiune de credinţă, iar adoptarea s-a întâmplat sub presiunea puterii politice, mai precis a lui Ştefan Báthory. Desigur, a existat o confesiune euharistică, însă aceasta nu este suficientă pentru o mărturisire de credinţă propriu-zisă. Până în 1572 se poate vorbi de un curent teologic, fără contururi clare, care poate fi acoperit de conceptul de „religio", în sensul cel mai larg folosit în epocă, însă nu există încă o confesiune în sensul folosit astăzi.

Atunci, cum să existe o confesiune numită luteranism în 1568, cu patru ani înaintea adoptării unei mărturisiri de credinţă, care nici măcar nu este luterană (decât într-un sens foarte larg)?

Negăsind nicio interpretare alternativă, ci doar variaţiuni minore pe aceeaşi temă, am preferat să renunţ la interpretarea mea, căci nu puteam contrazice toată lumea. În capitolul redactat pentru volumul II din *Istoria Transilvaniei* (2005) am încercat să împac aşteptările istoricilor cu conştiinţa mea profesională apelând la o acrobaţie lingvistică şi anume, că abia în 1595 sunt nominalizate confesiunile recunoscute ca recepte în 1568. Nu sunt mândră de ce am făcut atunci, chiar dacă formularea mea a avut succes.

Evenimentul eliberator a fost o conferinţă la Sibiu, din toamna lui 2007, la care profesorul Mihály Balázs de la Universitatea de la Szeged a prezentat o comunicare, publicată între timp în limba germană (2009) şi din 2013 online în engleză[1]. În comunicare profesorul Balázs a explicat, de ce în 1568 nici nu putea fi vorba de religii recepte şi tolerate. Cu toate că lucrarea este accesibilă, iar concluziile au fost confirmate între timp şi de alte lucrări, ca să nu mai vorbim de sursele traduse încă în sec. al XIX-lea, cel puţin în limba germană, viziunea consacrată se perpetuează şi nu doar la nivelul literaturii de popularizare din Transilvania.

---

1 Mihály Balázs, *Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion* in: *The Hungarian Historical Review*, 2013, Vol. 2, No. 1, 85-108, http://hunghist.org/index.php/83-articles/146-2013-1-balazs; https://www.jstor.org/stable/42568692?seq=1#metadata_info_tab_contents.

Acestea au fost motivele pentru care m-am hotărât să scriu despre politica religioasă a Principatului până în 1600 (Dieta de la Leț). Cartea de față urma să fie dedicată exclusiv acestui subiect. Până la urmă cartea s-a restrâns la un capitol.

Mirări.

În timpul stagiului de doctorat (1992–2000), când am cules materialul pentru teza despre istoriografia săsească între Baroc şi Iluminism, am dat de un text care mi-a schimbat total imaginea despre Clujul premodern şi mi-a trezit interesul pentru antitrinitarism. Este vorba de relatarea conflictului dintre naţiunea maghiară şi naţiunea săsească desfăşurat la Cluj în 1568 privind ocuparea funcţiei de pleban şi folosirea în comun a instituţiilor, veniturilor şi bunurilor bisericii parohiale (Sf. Mihail). Relatarea este urmată de documentul prin care uniunea din 1458 este confirmată şi aprofundată, caracterul binaţional al administraţiei oraşului fiind transferat asupra alegerii plebanului precum şi a folosirii bisericii parohiale, a bunurilor şi veniturilor acesteia.

Ceea ce m-a nedumerit a fost următorul fragment:

> E contra Honorabilis Franciscus Davidis Plebanus, et alter Antonius Henrich, Cives, et Hospites Saxones Colosvárienses nominibus, et in personis ipsorum, caeterumque universorum Civium Saxonum Colosvariensium ad hanc propositionem praefatorum Civium Nationis Hungaricae responderunt, et in eligendis Plebanis, et Templi praedicti dominio praescriptionem currisse, dominiumque eorum penes Saxones stetisse, adjecta huiusmodi allegatione: quod licet tempore Catholicae Religionis in audiendarum missarum ceremoniis, baptismandis infantibus, nubentium conjuntionibus, et mortuorum contumulationibus aequale dominium Hungari cum Saxonibus in templo ipso principali, seu parochiali habuerint, tamen nunquam in eodem templo lingua Hungarica concionatum fuisset, neque Plebanum unquam Hungaricus in eadem Civitate existisset.

Francisc Dávid, campionul maghiarizării, era, de fapt, reprezentantul naţiunii săseşti? A fost atacat de naţiunea maghiară, nu de cea săsească? Nu ar fi trebuit să fie invers? Nu ar fi trebuit să apere punctul de vedere al naţiunii maghiare? Erau ambele naţiuni de aceeaşi confesiune? Întrebările acestea au deschis o traiectorie nouă în cercetările mele, materializate în câteva studii despre Clujul postreformatoric, în primul rând din punctul de vedere al identităţilor naţionale premoderne

dar şi al ambiguităţii acestui oraş, pe care nici măcar contemporanii nu l-au putut înţelege. Deşi am scris un studiu amplu dedicat identităţii Clujului premodern, consider că trebuie să continui această traiectorie, care va fi al doilea stâlp al cărţii de faţă.

Pentru studiul despre procesul confesionalizării la Cluj (2002) am avut nevoie de minime cunoştinţe de teologie antitrinitariană, în primul rând de etică socială şi politică. Confruntând conţinutul doctrinar al scrierilor lui Francisc Dávid cu etica socială şi politică care se desprinde din aceste lucrări, apoi comparând cu protocoalele sfatului oraşului Cluj, am rămas mirată de contrastul izbitor, pe de o parte, dintre radicalitatea doctrinară şi etica socială şi politică mai degrabă călduţă a reformatorului clujean, iar pe de altă parte, dintre teologia antitrinitariană şi viaţa oraşului – în timp ce teologii nu lăsau nicio piatră (doctrinară) neîntoarsă, la Cluj viaţa continua fără întreruperi semnificative. Clujul nu a devenit o utopie creştină, nu a fost Münster, nici măcar Geneva.

Teologia antitrinitariană a ajuns, deşi intenţia iniţială a fost alta, în centrul cărţii. Capitolul încearcă să prezinte evoluţia acestei teologii în diversitatea, deschiderea, contradicţiile continuităţile, rupturile şi, până la urmă, tragismul ei. Antitrinitarismul ardelean a pornit la drum cu gânduri mari, de a uni creştinătatea, apoi religiile abrahamitice şi nu să devină încă o „religio" pe lângă cele existente, respectiv în curs de formare. Chiar şi când a fost nevoită să devină o confesiune ca toate celelalte, speranţa de la începuturi nu a dispărut. Însă, oricât s-ar fi opintit, mişcarea antitrinitariană evolua spre o confesiune respinsă de catolici şi protestanţi deopotrivă (trebuie să recunosc, că îi înţeleg pe protestanţii trinitarieni, până la urmă dispreţul era reciproc), şi cu cât se radicaliza, cu atât se izola mai tare. A devenit exact ce nu a vrut să devină niciodată: o confesiune cu tendinţe sectare în care coexistau mai mult sau puţin paşnic curente extrem de diferite, de la ateismul abia voalat al discipolilor lui Christian Francken la sabatarianismul din scaunele secuieşti, între ele aflându-se nonadorantismul devenit curentul „mainstream", pe lângă care supravieţuise şi o formă arhaică a antitrinitarismului, marginalizat, dar nu expulzat. Antitrinitarismul avea radicalizarea în ADN-ul teologic, iar deschiderea doctrinară, înţelegerea reflecţiei teologice ca proces deschis, nicicând terminat, s-a dovedit a fi o moştenire ambivalentă care i-a asigurat vivacitatea, dar a şi condamnat-o ulterior la o existenţă marginală în sistemul religios al Transilvaniei.

Marele experiment intelectual început la mijlocul anilor 1560 a supravieţuit, în forma sa radicală, printre filele manuscriselor şi a puţinelor cărţi tipărite. Tribulaţiile antitrinitarismului şi apoi unitarianismului (cum va fi numit începând cu 1600) sunt doar un exemplu pentru ambivalenţa, ambiguitatea şi paradoxul istoriei Transilvaniei premoderne, care nu poate fi redusă la formule simplificatoare.

Interpretările mele s-ar putea să provoace frustrări şi mirări. Vreau să subliniez, că sunt istoric. Nu sunt nici teolog, nici istoric literar, nici antropolog, nici filosof. Fac parte din tagma acelora care nu pot citi şi interpreta decât în context istoric. Astfel, nu voi împărtăşi analizele exaltate ale articolului dietal din 1568, pentru că nu îl pot vedea decât în contextul articolelor anticatolice din 1566 şi a articolului dietal din 1569, care pune articolul din 1566 şi 1568 pe acelaşi plan. Altfel spus, articolul din 1568 nu îl anulează pe cel din 1566, ci îl completează, astfel că ambele articole sunt valabile doar împreună. Dacă articolul dietal din 1568 este numit – nu doar anacronic, ci şi fundamental greşit – decret sau edict de toleranţă, atunci cum ar trebui numit articolul dietal din 1566: edictul intoleranţei? Decretul violării conştiinţei? Edictul expulzării?

Deasemenea, voi renunţa la calificativele cu care au fost desemnate fazele istoriei ecleziastice a Transilvaniei (şi nu numai) care continuă o formulă a evoluţionismului vulgar. Astfel, istoria Reformei în Transilvania se desfăşoară ca un proces evolutiv: faza luterană, cea mai arhaică şi care a reuşit în timp record să dezvolte un dogmatism rigid şi să devină astfel reacţionară, apoi urmează cea calvină, mai evoluată, dar care, a avut norocul să nu se osifice, devenind la rândul lui o fosilă, pentru că (har' Domnului) a venit antitrinitarismul şi a salvat calvinismul ardelean înghiţindu-l, cel puţin până când a venit Ştefan Báthory cel reacţionar şi a schimbat politica religioasă. Pe lângă faptul, că în secolul al XVI-lea în Transilvania, ca de altfel în toată Europa Central-Răsăriteană, nu există nicio versiune teologic „pură" a vreunei „religio", şi este discutabil ce poate însemna „conservator" sau „progresist", ca să nu mai vorbim de „stânga" sau „dreapta" în această epocă, viziunea evoluţionistă îi transformă pe catolici şi ortodocşi (creştini de rit bizantin) în ultrareacţionari sau, mai rău, în fosile ale fosilelor. Indiferent din ce perspectivă confesională am privi politica de restauraţie catolică a lui Ştefan Báthory, ea a fost la fel de legitimă ca cea de susţinere făţişă a antitrinitarismului practicată de Ioan Sigismund.

Cei care au răspândit antitrinitarismul ca şi cei care i s-au opus, erau convinşi că deţin monopolul adevărului. Adevărata realizare a antitrinitarienilor a fost, că au învăţat să nu ceară pedepsirea adversarilor, să fie deci toleranţi cu adversarii teologici, cu toate că la Cluj, începând cu 1566, a existat un monopol antitrinitarian, păzit cu străşnicie de magistratul oraşului.

În cei 21 de ani de când m-am apropiat de subiect, am avut de luptat cu următoarea problemă lingvistică, anume lipsa unor termeni de specialitate în limba română, referitor la Reformă. Pe lângă folosirea enervant de şleampătă a termenului de „reformat", m-a frustrat inexistenţa unui termen prin care să traduc „reformatorisch"/„reformátori". *Reformator* este prea larg, *reformat* prea îngust pentru că înseamnă, de fapt, adept al Reformei helvete, fie în versiune calvină, fie în cea zwingliano-bullingeriană. De aceea m-am decis pentru „reformatoric". Pentru „Vermittlungstheologie" am oscilat între „teologie mediatoare" şi „teologie de tranziţie", cu toate că prima variantă este mai apropiată de original.

În legătură cu varianta numelor, am ales o versiune eclectică: acolo, unde există o versiune românească, voi folosi această versiune. Chiar dacă nu există o variantă românească consacrată pentru numele reformatorului clujean Dávid Ferenc/Franz Davidis, am optat pentru o versiune care să-i exprime ambivalenţa identitară, prin care sper să intre mai uşor în conştiinţa istorică din România. Ca să fiu sinceră, nu mă deranjează folosirea versiunii „Gheorghe Doja" pentru conducătorul şi martirul războiului ţărănesc din 1514, Dózsa György, atâta timp cât se ştie că a fost secui (oare locuitorii comunei Gheorghe Doja din judeţul Ialomiţa ştiu acest lucru?).

În sfârşit, aş dori să reamintesc, că titlul cărţii este *O istorie a antitrinitarismului din Transilvania* şi nu *Istoria antitrinitarismului din Transilvania*. Pentru a scrie istoria antitrinitarismului din Transilvania, mi-ar fi trebuit nu un an, ci un deceniu sabatic (nu am avut parte nici măcar de un an sabatic). Scopul acestei cărţi nu este deci acela, de a oferi o prezentare completă a antitrinitarismului ardelean, ci de a oferi o privire din „afară" asupra unor aspecte din istoria antitrinitarismului din Transilvania. Cu alte cuvinte, scopul meu este de a pune mai degrabă întrebări decât să ofer răspunsuri, să atrag atenţia asupra unui tezaur mult prea ignorat în cercetarea istorică, dar şi filosofică sau filologică din România.

I. La început a fost Braşovul

Istoria Reformei în Transilvania începe cu Braşovul, numit şi Wittenbergul Transilvaniei. Nu pentru că mişcarea reformatorică ar fi început la Braşov – ea începuse la Sibiu –, ci pentru că Braşovul a instituţionalizat Reforma, devenind prima comunitate reformatorică a Transilvaniei. A Transilvaniei, nu doar a Pământului Crăiesc.

Istoria antitrinitarismului începe de aceea la Braşov, mai precis la gimnaziul umanist, fundamentul Reformei braşovene.[1] De gimnaziu era legată tipografia braşoveană fondată de Johannes Honterus, reformatorul umanist al Braşovului şi al Transilvaniei. Gimnaziul se afla (şi se află în continuare) în curtea bisericii parohiale Sf. Maria (cunoscută astăzi ca Biserica Neagră), unde de la mijlocul anilor 1530 atitudinea filo-reformatorică era o cerinţă pentru chemarea preoţilor,[2] şi care în 3 octombrie 1542 a devenit epicentrul Reformei – printr-o reformă liturgică şi anume introducerea „missei evanghelice".[3] În 1543 Honterus redactează *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae*, o prezentare a activităţii reformatorice şi nu un program de acţiune,[4] o justificare şi legitimare a măsurilor reformatorice luate de consiliul braşovean, redactată pentru cei care îi atacaseră acţiunile.[5]

În 1544, Universitatea Naţională (Săsească) decide introducerea Reformei în oraşele de pe Pământul Crăiesc, iar în 1545 în satele de pe Pământul Crăiesc şi în cele săseşti din comitate, locuite de iobagii aflaţi

---

1 Thomas Şindilariu, *Der Beginn der Reformation in Kronstadt – Ansätze zu einer Neubewertung* [în continuare: Şindilariu, *Beginn*], în: Bernhard Heigl, Thomas Şindilariu (ed.), Anne Türk-König, Raduch Zsolt (trad.), *Johannes Honterus Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae* [în continuare: *Johannes Honterus*], Braşov: Aldus 2017, 13.

2 Ibidem, 14-15.

3 Hieronymus Ostermayer, *Chronik,* în: Joseph Kemény (ed.), *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens* [în continuare: *Deutsche Fundgruben*], I., Klausenburg 1838, 36-37.

4 Csepregi Zoltán, *Johannes Honterus reformációfogalma* [în continuare: Csepregi, *Johannes Honterus*], în: Csepregi Zoltán, *A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján* [în continuare: Csepregi, *Reformáció nyelve*], Budapest: Balassi 2013, 272, 278.

5 Ibidem, 273.

în afara jurisdicţiei Universităţii politice. În 1547, apare *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania. Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen*, ordonanţa ecleziastică a comunităţilor săseşti de pe şi din afara Pământului Crăiesc, impusă de de Universitatea Naţională ca model de Reformă a bisericii şi societăţii.[6] *Kirchenordnung* reia punctele esenţiale ale *Reformatio* din 1543 şi le structurează mai riguros. Deşi prezintă o deosebire esenţială, fiind rezultatul unui compromis ca soluţionare a unei situaţii conflictuale, *Kirchenordnung* reia ideea Reformei ca reformă generală a bisericii şi societăţii braşovene, săseşti şi ardelene, văzându-se ca parte a Reformei europene.[7]

Că Reforma începută la Braşov nu a fost gândită ca „eveniment săsesc", chiar dacă denumirea de *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania. Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen* se pretează pentru o asemenea interpretare, reiese din textele celor două scrieri, în capitolele referitoare la botez şi liturghie. Astfel este interzisă rebotezarea celor botezaţi în alt rit sau de către o persoană laică (este vorba de botezul de necesitate, săvârşit de regulă de moaşă),[8] iar în

---

6 Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen* [în continuare: Reinerth, *Die Gründung*], Köln Wien: Böhlau 1979, 170-190; Joseph Trausch, *Geschichte des Burzenländer Capituls* [în continuare: Trausch, *Capitul*], Kronstadt 1852, 6; Ludwig Binder, *Die Geistliche Universität* [în continuare: Binder, *Geistliche Universität*], în: Wolfgang Kessler (ed.), *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität* [în continuare: *Gruppenautonomie*], Köln Wien: Böhlau 1990, 50-51; Walter Daugsch, *Die Nationsuniversität der Siebenbürger Sachsen im 16. und 17. Jahrhundert* [în continuare: Daugsch, *Nationsuniversität*], în: *Gruppenautonomie*, 179-217, 201; Konrad Gündisch, *Die „Geistliche Universität" der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert* [în continuare: Gündisch, *Geistliche Universität*], în: Ulrich A. Wien, Volker Leppin (ed.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit* [în continuare: *Konfessionsbildung*], Stuttgart: Steiner 2005, 111-112.

7 Şindilariu, *Einführung*, în: *Johannes Honterus*, IX; Csepregi Zoltán, *Johannes Honterus*, 276, 279-285.

8 „De aceea, nici copiii, nici valahii botezaţi odată conform legii, nu trebuie botezaţi încă o dată, precum nici reînnoirea tăierii împrejur nu a fost permisă", *Reforma Bisericii în Braşov şi a întregii provincii a Ţării Bârsei* [în continuare: Honterus, *Reforma*], în: *Johannes Honterus*, 101; „Des gleichen sol auch niemand auß den kriechischen kirchen, der ein mal getaufft ist, von wegen seiner frembden sprach anders getaufft werden. [...] Es soll auch weiter niemanden, was geschlecht oder sprach er sey, der ym selbs oder seinen kindern die tauff hertzlich begert, auß keinerley ursachen die selbige versagt werden." Ludwig Binder, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse* [în continuare: Binder, *Johannes Honterus*], Bukarest: Kriterion 1996, 211.

cazul liturghiei, care deşi nu mai poate fi celebrată decât o dată pe zi, se permit excepţii acolo unde există mai multe comunităţi lingvistice.[9] În 1543 este menţionat predicatorul maghiar din Braşov[10] (iar în 1544 prima şcoală publică pentru fete).[11] Pentru o imagine completă trebuie amintită traducerea Micului Catehism în limba română, tipărită în 1544 la Sibiu.[12]

Când tânărul Franciscus Coloswarinus a venit în 1545 la gimnaziul din Braşov,[13] instituţia îşi începuse cariera de multiplicator al Reformei în spaţiul maghiarofon. Franz Hertel făcea parte din naţiunea săsească

---

9 „Şi dat fiind faptul că toţi trebuie să se împărtăşească dintr-o pâine şi dintr-un potir, am considerat după exemplul bun al vechiului obicei (al Bisericii primare) că această taină să nu fie repetată într-o zi, ci că o singură slujbă publică într-o zi ajunge unei comunităţi parohiale [...] Dacă, însă, datorită multitudinii limbilor diferite s-ar ajunge la o divergenţă (deoarece Cuvintele lui Hristos trebuie expuse în limba fiecărui popor), atunci nimic nu împiedică să se oficieze slujbe deosebite în locuri diferite în funcţie de fiecare limbă", Honterus, *Reforma*, 104; „Weil wir aber alle von einem brod und von einem kelch teilhafftig werden, sol nach der erstlichen kirchen exempel, solches abentmal an einem tag meermal nit gehalten werden [...] So aber mancherley sprachen an einem ort solches nit leiden, mag man wol nach zal der sprachen, oder kirchen, die weyt von einander gelegen sein, eigen ampter des hochwirdigen sacraments in sonderheit halten." Binder, *Johannes Honterus*, 212-213.

10 „Praedicatori Hungarorum domino Demetrio in signum gratitudinis fl. 2," în: *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt. Zweiter Band. Rechnungen aus 1526-1540* [în continuare: *Quellen*], Kronstadt 1889, 655.

11 „Martino, puellarum rectori bibales flor. 2" Ibidem, 657.

12 Paul Philippi, *Wittenbergische Reformation und ökumensiche Katholizität in Siebenbürgen* [în continuare: Philippi, *Wittenbergische Reformation*], în: Georg Weber, Renate Weber (ed.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* [în continuare: *Luther in Siebenbürgen*], Köln Wien: Böhlau 1985, 75.

13 Friedrich Schiel, *Matrikel des Kronstädter Gymnasiums vom Jahre 1544-1810* [în continuare: *Matrikel*], în: *Programm des evangelischen Gymnasiums in Kronstadt 1862/63*, Kronstadt 1863, 12; Sebesi Pál, *A brassói és szebeni gimnáziumok unitárius diákjai a XVI-XVIII. században* [Sebesi, *Brassói*], în: Keresztény Magvető 85 (1979), 1, 55; Gernot Nussbächer, *Die Schulreform des Honterus* [în continuare: Nussbächer, *Schulreform*], în: Walter König (Hg.), *Beiträge zur siebenbürgischen Schulgeschichte*, Köln Weimar Wien: Böhlau 1996, 152; Csepregi, *Johannes Honterus*, 279; Mihály Balázs, *Ferenc Dávid* [în continuare: Balázs, *Ferenc Dávid*], Baden-Baden & Bouxwiller: Valentin Koerner 2008, 10-11; Szabó Miklós, Tonk Sándor (ed.), *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521-1700* [în continuare: *Erdélyiek egyetemjárása*], Szeged: József Attila Tudományegyetem 1992, 52.

din Cluj, oraş din afara Universităţii Naţionale şi a Pământului Crăiesc, drept care apartenenţa naţională, fie la cea săsească sau la cea maghiară aveau validitate doar între zidurile oraşului.[14] Franz Hertel ca şi celălalt sas din Cluj, Georg Hoffgreff, primul tipograf al Clujului, înmatriculat în 1544,[15] făceau deci parte din clujenii formaţi la Schola Coronensis.

În 1544 s-a înscris Péter Árkosi Veres, secui din Trei Scaune, cunoscut sub numele Petrus Veresius Arcusinus, care ulterior a slujit între 1552-1556 ca rector al gimnaziul din Braşov, apoi ca predicator şi paroh la Codlea,[16] fiind unul dintre exemplele timpurii ale asimilării în naţiunea săsească.[17] La gimnaziul din Braşov au studiat Gasparus Karoly (Gáspár Károli), traducătorul Bibliei în limba maghiară; primii predicatori reformatorici din Trei Scaune, Bálint Sárvári, ajuns paroh la Sf. Gheorghe şi György Sikó la Belin; viitorii antitrinitarieni Franciscus Sartor Thordafalinus, Emericus Deesinus, Ambrosius Hungarus Clausenburgensis, Georgius Nagyfalvinus, Blasius Rhopay Arcusinus, Georgius Hungarus Alvinczi, Joannes Szinyg Marosinus (János Szinig Marosi), predicator la Cristuru Secuiesc, un reprezentant al antitrinitarismului radical. Georgius Hungarus (György Alvinczi) a devenit reformatorul antitrinitarian al Transdanubiei. Johannes Laskai, Andreas Literati Somogyensis şi Johannes Tholnaeus veniseră din Ungaria, probabil prin intermedierea lui Johannes Sommer, profesor la gimnaziul braşovean.[18]

Franz Hertel, protestant dintr-un oraş care încă nu a instituţionalizat Reforma, a sosit deci în 1545 în primul oraş protestant din

14 Ultimul document în care Sibiul este instanţa de judecată pentru Cluj datează din 1551, cf. Mária Pakucs-Wilcock (ed..), *„zu urkundt in das Stadbuch lassen einschreiben." Die ältesten Protokolle von Hermannstadt und der Sächsischen Nationsuniversität (1522-1565)* [în continuare: Pakucs-Wilcock, *„zu urkundt*], Hermannstadt-Bonn: Schiller 2016, 195-196.

15 Csepregi, *Johannes Honterus*, 279.

16 Paul Binder, *Ungarisch-sächsische Beziehungen auf dem Gebiet des Schulwesens* [în continuare: Binder, *Ungarisch-sächsische Beziehungen*], în: Michael Kroner (ed.), *Interferenzen. Rumänisch-ungarisch-deutsche Kulturbeziehungen in Siebenbürgen*, Cluj: Dacia 1973, 127; *Erdélyiek egyetemjárása*, 224.

17 Asimilarea secuilor şi maghiarilor de către saşi este unul dintre subiectele foarte puţin cercetate, cu toate că în secolul al XIX-lea Orbán Balázs îi acuzase pe saşii din Braşov că i-ar asimila pe ceangăii din Ţara Bârsei în mod sistematic, Orbán Balázs, *A Székelyföld leirása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból* [în continuare: Orbán, *Székelyföld*], VI., Budapest 1873, 22, 42.

18 Binder, *Ungarisch-sächsische Beziehungen*, 126-128.

Transilvania – oricât de logică ar fi această concluzie, ea porneşte de la premise false. Într-adevăr, Reforma la Cluj s-a desfăşurat altfel decât pe Pământul Crăiesc, astfel că în 1545 existau protestanţi,[19] dar oraşul rămăsese catolic. Franz Hertel a venit însă ca bursier şi la recomandarea Capitlului din Alba Iulia, iar continuarea studiilor la Wittenberg s-a desfăşurat cu sprijinul vicarului episcopal Ferenc Medgyesi[20] – Franz Hertel era deci catolic sau, probabil, nu devenise încă oficial protestant.[21] A fost deci Franciscus Coloswarinus un elev catolic la o şcoală protestantă? A trimis capitlul din Alba Iulia un catolic în bastionul ereziei? Dacă urmărim biografia membrilor capitlului, atunci reiese că trei dintre capitulari au devenit ulterior adepţi ai Reformei: Mihály Csáki, Sebestyén Károlyi Boldi şi Márton Kálmáncsehi Sánta,[22] dar în 1545 încă nu adoptaseră, cel puţin oficial, teologia reformatorică.

Despre profilul teologic al Reformei din Braşov s-a scris mult, fără a se putea ajunge la o concluzie unanimă. Atât analiza primelor texte ale Reformei ardelene, cât şi relaţia bună a lui Johannes Honterus cu capitlul din Alba Iulia, chiar şi banalul fapt că în 1549, anul morţii lui Honterus, existau comunităţi reformatorice în biserica catolică, nu însă o biserică protestantă, sunt doar câteva elemente ale unei imagini complexe şi complicate, în care atribuirile şi delimitările confesionale îşi pierd sensul.

Zoltán Csepregi este de părere că *Reformatio ecclesiae Coronensis* este una dintre primele scrieri care folosesc termenul *reformatio* într-un sens mai apropiat de cel actual (folosit astfel abia începând din sec. al XVII-lea). În prima jumătate a secolului al XVI-lea, *reformare* însemna a restabili şi nu a înnoi sau chiar inova. La Erasm reformare însemna renaşterea Bisericii pe baza modelelor din propriul trecut. *Reformatio ecclesiae Coronensis* a fost, din perspectiva istoriei conceptului, modelul pentru *Reformatio Witenbergensis* din 1545. Conceptul de Reformă folosit de Honterus face tranziţia de la sensul medieval juridic (reîntoarcerea la

19 Edit Szegedi, *Die Reformation in Klausenburg* [în continuare: Szegedi, *Die Reformation*], în: *Konfessionsbildung*, 77; Csepregi, *Johannes Honterus*, 343.

20 *Erdélyiek egyetemjárása*, 52.

21 Balázs, *Ferenc Dávid*, 13.

22 Balázs Mihály, *Franz Davidis. Ein biographischer Abriss* [în continuare: Balázs, *Franz Davidis*], în: Ulrich A. Wien, Juliane Brandt, András F. Balogh (ed.), *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen* [în continuare: *Radikale Reformation*], Köln Weimar Wien: Böhlau, 58.

normele iniţiale, norme codificate) şi termenul tehnic ecleziastic (care se referă, de exemplu, la rezultatul obţinut în cazul reformelor monastice) la sensul modern de Reformă.[23] În acest sens, *Reformatio ecclesiae Coronensis* este un bilanţ şi nu o scriere programatică.

Reformatio se referă la ordonanţa ecleziastică din Wittenberg, dar nu este influenţată de ea. Urmează pilda oraşelor din sudul Germaniei, dar se depărtează de ele. Reforma din Braşov devine inteligibilă în contextul încercărilor catolice de reformă în contextul european al anilor 1540, mai precis între anii 1539-1548, când în cadrul soluţiei „micului catolicism" prin reintegrarea luteranismului şi respingerea Reformei radicale au existat tentative de a se apropia poziţiile Romei şi cele reformatorice, aşa cum o demonstrează colocviile de la Worms şi Regensburg (1540, 1541).[24] Pentru înţelegerea Reformei braşovene cunoaşterea acestei „ferestre temporale" este fundamentală. Wittenbergul ca mişcare conformă cu Roma ajunge în orizontul braşovenilor. Honterus a fost un mijlocitor, un reprezentant al Reformei moderate, într-un timp în care fronturile şi frontierele erau temporar permeabile, chiar bruiate. Mai ales în Europa Central-Răsăriteană delimitările dintre diferitele comunităţi de credinţă erau fluide până în sec. al XVII-lea.[25]

Înlăturarea, în 1544, a imaginilor din biserica parohială era compatibilă cu catolicismul reformator de inspiraţie umanistă. Relaţia dintre umanism şi artă a fost una complicată, neputându-se vorbi în niciun caz de o poveste de dragoste.[26] Îndepărtarea selectivă a imaginilor, aşa

---

23 Zoltán Csepregi, *Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen* [în continuare: Csepregi, *Auffassung*], în: Wien, Ulrich A., Zach, Krista (ed.), *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert* [în continuare: *Humanismus und Reformation*], Köln Weimar Wien: Böhlau 2004, 7, 11.

24 Ibidem, 12-13.

25 Winfried Eberhard, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung* [în continuare: Eberhard, *Voraussetzungen*], în: Joachim Bahlcke, Arno Strohmeier (ed.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* [în continuare: *Konfessionalisierung*], Stuttgart: Franz Steiner 1999, S. 94.

26 Desiderius Erasmus von Rotterdam, *Vier Stellungsnahmen zur Bilderfrage aus den Jahren 1503-1533* [în continuare: Erasmus, *Vier Stellungsnahmen*], în: Jochen Berns, Jörg Jochen (ed.), *Von Strittigkeit der Bilder. Texte des deutschen Bilderstreits im 16. Jahrhundert* [în continuare: *Strittigkeit der Bilder*], Bd. 1, Berlin, Boston: Walter de

cum prescrie *Kirchenordnung* ar fi fost pe placul reformatorilor catolici de sorginte umanistă.[27]

În acest context, pasajul din *Reformatio ecclesiae Coronensis*

> [...] quod ab ecclesia catholica & orthodoxa fide, atque ipsa evangelicae veritatis doctrina in nullam partem declinauimus (nu ne-am îndepărtat de Biserica Catolică, nici de credinţa dreaptă nici de învăţătura adevărată a Evangheliei),[28]

este cu totul altceva decât o declaraţie oportunistă faţă de autorităţile politice ostile.[29] Cei trei termeni trebuie înţeleşi în sensul lor pre confesional: catolic înseamnă universal, ortodox drept credincios, iar evanghelic conform cu Evanghelia. Plata censului catedratic de către clerul săsesc până în 1555 nu mai apare anacronică sau paradoxală: deşi există un episcop al acestui cler, deci şi o organizaţie eclesiastică de sine stătătoare, clerul săsesc se consideră încă parte a catolicismului anteconfesional, reprezentat de arhiepiscopia Strigoniului.[30] Chiar şi infamul articol dietal din martie 1566, de la Turda, păstrează această conştiinţă a catolicităţii:

> În încheiere, deoarece din îndurarea lui Dumnezeu lumina Evangheliei a fost trezită în toată ţara Măriei Sale şi pentru că [Dumnezeu] vrea ca sfânta lui Biserica să fie curăţată de ştiinţa greşită şi de rătăciri, s-a hotărât cu egală voinţă, ca acele persoane din starea bisericească care ţin cu îndârjire la ştiinţa papistaşă şi creaţiile umane şi nu vor să se lase de ele, să fie izgonite din toată ţara Măriei Tale.[31]

Gruyter 2014, 527-555; Gudrun Litz, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten* [în continuare: Litz, *Reformatorische Bilderfrage*], Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 6-7; Cornelis Augustijn, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* [în continuare: Augustijn, *Erasmus*], Leiden: Brill 1996, 162.

27 *Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen* [în continuare: *Kirchenordnung*], în: Binder, *Johannes Honterus*, 229, 230.

28 Honterus, *Reforma*, 58, 101.

29 Ibidem, VIII.

30 Ibidem, VIII; cf. Philippi, *Wittenbergische Reformation*, 73.

31 Dieta de la Turda, 10-17 martie 1566 în: Szilágyi Sándor (ed.), *Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (în continuare: *EOE*), II (1556-1576), Budapest 1876, 302-303.

Preoţii catolici sunt fiii rătăciţi şi rătăcitori ai Bisericii, membrii ai sectei romane, care au totuşi posibilitatea de a se reîntoarce prin convertire la Biserica universală, reprezentată acum de adepţii Reformei.

Orizontul Reformei braşovene a cuprins şi epoca de dinaintea Schismei din 1054. *Reformatio* priveşte istoria Bisericii critic, dar fără a respinge toată evoluţia ei. Reforma este văzută astfel ca o încercare de a restabili unitatea întregii creştinătăţi, nu doar a celei occidentale, deja lezate de Reformă. Creştinătatea orientală nu este privită ca un exotism sau ceva care s-a abătut de la normă. Critica ei, aşa cum apare în *Reformatio* este luată în serios:

> Acum putem vedea acest lucru foarte limpede după modesta noastră putinţă şi vedem că oraşul comercial Braşov, care este situat la capătul cel mai îndepărtat al Bisericii apusene, este vizitat de greci, bulgari, moldoveni şi valahi transalpini precum şi de alte popoare aparţinătoare Bisericii orientale, care se leagă pe de-o parte de multitudinea altarelor şi icoanelor, pe de altă parte de anumite datini smintite, şi ne asaltează cu înverşunare cu felurite discuţii referitoare la credinţă, astfel că adesea multe suflete sunt distrase de la adevăr şi, prin unitatea lor, trezesc în sânul celor săraci cu duhul îndoieli faţă de ceea ce este de nestrămutat. Astfel, din motive de conştiinţă, ne-am văzut obligaţi să renunţăm la unele lucruri mai puţini importante, pentru ca credinţa creştină să nu ajungă la o reputaţie proastă din cauza datinilor noastre printre cei care se laudă cu obiceiurile lor mai curate sau cum o fi fiind [...].[32]

Îndepărtarea selectivă a imaginilor din biserica parohială şi susţinerea activităţii tipografice a diaconului Coresi de către magistratul Braşovului şi a urmaşilor spirituali ai lui Honterus sunt astfel legate între ele ca elemente constitutive ale activităţii reformatorice, ambele fiind modalităţi de a răspândi Reforma în contexte istorice şi culturale diferite.

Cercetările lui Thomas Şindilariu din ultimii ani au completat imaginea Braşovului reformatoric cu elemente noi. Astfel, Şindilariu

---

32 Honterus, *Reforma*, 98; cf. Edit Szegedi, *Reformation als Krisenmanagement. Überlegungen zur Identität einer siebenbürgischen Stadt im Zeitalter der Reformation* [în continuare: Szegedi, *Reformation als Krisenmanagement*], în: Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (ed.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe* [în continuare: *Ethnicity and Religion*], Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 1995, 64-69.

a constatat că legăturile de piele pentru cărţile gimnaziului din 1543, conţin pe lângă portretele reformatorilor wittenbergensi, a lui Erasm, a principelui elector al Saxoniei, şi portretul lui Jan Hus. Desigur, Hus a fost apreciat de Luther. Însă în 1543 apare cartea de cântări a lui Andreas Moldner care conţine cântece de sorginte spiritualist-anabaptistă, dar şi husită, iar sursele pomenesc în 1542 de „rumores",[33] astfel că ipoteza unei nemulţumiri populare care să grăbească introducerea Reformei, pare plauzibilă. Situaţia conflictuală continuă şi în 1544, astfel că îndepărtarea imaginilor în 1544 poate fi interpretată şi ca modalitate de soluţionare a stării conflictuale care a marcat Braşovul în anii 1542-1544.[34]

Începuturile Reformei la Braşov au stat sub semnul înnoirii catolicismului prin măsuri de sorginte umanistă, dar şi propriu-zis reformatorice. Reforma braşoveană a fost eclectică din punct de vedere teologic, astfel că elevii care au studiat la Schola Coronensis puteau urma, din punct de vedere teologic, oricare cale care se deschidea în tânărul stat. De ceea, nu doar datorită elevilor care urmau să devină antitrinitarieni, Franz Hertel fiind doar unul dintre ei,[35] orice istorie a antitrinitarismului din Transilvania trebuie să înceapă la Braşov şi să nu piardă din vedere Braşovul nici în timpul confesionalizării, pentru că antitrinitarismul ardelean a fost legat nu doar de umanismul radical italian, de antitrinitarismul polonez şi de disidenţii occidentali, ci şi lumea protestantismului trinitarian. Interacţiunea cu acest protestantism, aflat el însuşi din anii 1560 într-un proces de conturare, configurare şi consolidare, a marcat profund antitrinitarismul.

În istoriografia dedicată antitrinitarismului, sinodul „luteran" din 1572 joacă un rol important. Astfel, geneza articolului dietal din 1572, cunoscut ca legea împotriva inovaţiei, este pusă în legătură directă cu

---

33 Şindilariu, *Der Beginn*, 19-21.

34 Thomas Şindilariu, *Einführung*, în: *Johannes Honterus*, XII; Edit Szegedi, *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550-1680)* [în continuare: Szegedi, *Konfessionsbildung*], în: Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig, 2006, 2, 138.

35 Gimnaziul braşovean avea elevi antitrinitarieni şi în epoca confesionalizării, ca de exemplu Laurentius Ungarus Valaszuti, Martinus Ungarus Dobokaij, Georgius Cornisch de Sanpaulus, Paulus Arkosy, Petrus Hunyadij Hungarus, cf. Sebesi, *Brassói*, 55-56.

acest sinod, şi anume că în 1 mai 1572 sinodul a formulat o decizie împotriva mahomedanismului şi ateismului, în 22 mai consiliul orăşenesc al Clujului dezbate porunca princiară de a-l expulza pe Adam Neuser, apoi, în 28 mai dieta de la Turda (sub presiunea ierarhiei ecleziastice săseşti) a formulat legea inovaţiei.[36] Deşi sinodul din 1572 nu a avut loc la Braşov, teologii braşoveni, cel puţin o parte dintre ei, au jucat un rol important în configurarea profilului teologic al Bisericii de Confesiune Augustană. Unul dintre aceşti teologi, Paul Kertzius, un medic, a fost prieten cu Jacobus Palaeologus,[37] cel care a iniţiat turnura radicală a antitrinitarismului ardelean.[38]

Un alt reprezentant al teologilor braşoveni care, la fel ca Johannes Honterus, a fost prim-preot fără a face parte din cler, a fost Petrus Apus Bogner.[39] Atât Kertzius cât şi Apus Bogner au făcut parte din aşa-numiţii criptocalvinişti, adică adepţi ai teologiei de tranziţie sau mediatoare a lui Philipp Melanchthon.[40] Teologi ca Bogner şi Kertzius au fost cei care au dat tonul în biserica de orientare wittenbergensă, apoi de Confesiune Augustană, cel puţin până în 1595,[41] iar din 1601 au reprezentat din nou curentul dominant până în 1615 (poate chiar într-o direcţie calvinistă propriu-zisă).[42] Faptul că la sinodul din 1585 a fost acceptat *Corpus Doctrinae Philippicum*[43] şi nu *Liber Concordiae*, iar luteranii ortodocşi

36 Balázs Mihály, *Közel az iszlámhoz? Újabb kutatások a kora újkori unitarizmus és a muszlim hit viszonyáról* [în continuare: Balázs, *Közel az iszlámhoz?*], în: Balázs Mihály, *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéről* [în continuare: Balázs, *Hitújítás*], Magyar Unitárius Egyház/ Editura Episcopiei Unitariene, Kolozsvár/Cluj-Napoca 2016, 164.

37 Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren* [în continuare: Pirnát, *Ideologie*], Budapest: Akadémiai Kiadó 1961, 116.

38 Vezi capitolul *Homo viator*.

39 Szegedi, *Konfessionsbildung*, 152.

40 Despre criptocalvinism vezi Ernst Koch, *Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren* [în continuare: Koch, *Philippismus*], în: Heinz Schilling (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation"* [în continuare: *Reformierte Konfessionalisierung*], Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988, 60-77.

41 Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* [în continuare: Binder, *Grundlagen*], Köln Wien: Böhlau 1976, 133-136.

42 Szegedi, *Konfessionsbildung*, 153.

43 Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, II. [în continuare: Teutsch, *Urkundenbuch* II], Hermannstadt 1883, 257.

ca predicatorul braşovean Daniel Reipchius au fost marginali şi marginalizaţi, demonstrează puterea reală a criptocalviniştilor, chiar dacă luteranii ortodocşi fuseseră, probabil, mai populari decât criptocalvinii.[44]

La Braşov, evoluţia înspre teologia mediatoare a început devreme, aşa cum o dovedeşte cazul Titus Amicinus, prim-preotul Braşovului, depus din funcţie în 1561 pentru suspiciunea de sacramentarism.[45] Adevăratul scandal – căci alt scandal a fost nominalizarea lui doar de către magistrat, fără a fi întrebat capitlul[46] a fost de fapt acela, că mai mulţi preoţi din Ţara Bârsei împărtăşeau asemenea concepţie.[47] Biserica de orientare wittenbergensă a fost cuprinsă deci de dezbateri interne, de căutarea febrilă a identităţii teologice.

În acest context, sinodul din 1572 a accelerat procesul de formare a identităţii teologice, fără a încheia disputele, mai mult, dezbaterile abia acum începuseră. Atunci când Dionisie Alesius, superintendentul bisericilor maghiare şi predicatorul Curţii, a adus instrucţiunile princiare sinodului adunat la Mediaş, nu era sigur nici câte şi nici măcar dacă vor fi acceptate instrucţiunile, având în vedere relaţia tensionată dintre cler şi autorităţile politice, dintre Universitatea Ecleziastică şi Universitatea Naţională, inclusiv la nivel doctrinar.[48] Printre cele nouă instrucţiuni au fost şi următoarele: Confesiunea Augustană din 1530 să devină baza doctrinară a bisericii (punctul II), realizarea unităţii ritualice (punctul V), anatemizarea acelora care neagă nemurirea sufletului (punctul VI) precum şi a mahomedanismului şi a ateismului (punctul VII).[49]

Sinodul a elaborat o mărturisire de credinţă, *Formula pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum inter in publica Synodo Mediensi anno 1572, die 22. Junii,*[50] în care, într-adevăr, sunt anatemizaţi „mahomedanii" şi ateii:

---

44 Binder, *Grundlagen*, 136; Szegedi, *Konfessionsbildung*, 152.

45 Szegedi, *Konfessionsbildung*, 146.

46 *Acta capituli Barcensis,* în: *Quellen, VIII/2, Annales ecclesiastici*, Kronstadt: aldus 2002, 5.

47 Ibidem, 5.

48 Ulrich A. Wien, *Die Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Die Formula pii consensus 1572* [în continuare: Wien, *Rezeption*], în: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 38 (2015), 39, 46.

49 Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, I,[în continuare: Teutsch, *Urkundenbuch* I] Hermannstadt 1862, 201-203.

50 *Urkundenbuch* II, 143-175.

exsecramur et damnamus, ut sunt ethnicorum idololatriae, Judaeorum et Mahometistarum blasphemiae, Manicheorum deliria, enthusiastarum, anabaptistarum, Arianorum, veterum et recentium impiae et portentiosae opiniones, furores et tetri errores. Detestamur etiam idololatricus cultus et corruptelas impias Romanorum pontificum et Jesuitarum.[51]

însă, aşa cum reiese din fragmentul citat, într-un catalog al ereziilor[52] mult mai larg. Printre credinţele condamnate se afla şi catolicismul, credinţa principelui, dar (încă) ilegal în Transilvania. Este drept, în Transilvania anului 1572 condamnarea adepţilor Islamului, a arienilor (antitrinitarienilor), chiar şi în cadrul damnărilor generice, însemna delimitarea strictă de antitrinitarism.[53]

Chiar dacă *Formula pii consensus* pare un comentariu la situaţia din Transilvania anului 1572, importanţa sinodului pentru principat nu trebuie exagerată. În primul este vorba de sinod, nu de Dietă. Hotărârile sinodale se refereau la jurisdicţia superintendentului de la Biertan şi nu la întreaga Transilvanie. Este drept, legea prin care a fost introdusă cenzura în Transilvania se referă şi la sinodul adunat la Mediaş în septembrie 1571 pentru a legitima măsura.[54] De data aceasta însă, situaţia a fost diferită: nu principele este cel care ascultă (sau pretinde că ascultă) cererile clerului, ci cel care cere ascultare şi pune condiţiile pentru clerul adunat.

Articolele sinodale nu se refereau însă la Cluj, pentru că acesta se afla în altă superintendentură, iar comunităţile săseşti din comitate, fiind aservite, nu jucau niciun rol politic. Pe de altă parte, relaţia dintre Universitatea Naţională şi cea ecleziastică era tensionată. Universitatea politică şi nu cea ecleziastică avea relaţii strânse cu principele.[55] Dacă

51 Ibidem, 145.

52 Wien, *Rezeption*, 42.

53 Ibidem, 44.

54 „Quod Nos tum ad Synodi Oppidi Medgyes novissime congegatae Intercessionem, tum vero considerantes Typographias bonis ac probabtis authoribus non autem cudendis famosis libellis et perniciosis servire debere [...]", Jakab Elek (ed.), *Dávid Ferencz emléke. Elitéltetése és halála háromszázados évfordulójára, II: Egyháztörténelmi emlékek Dávid Ferencz életrajzához* [în continuare: Jakab, *Dávid Ferencz emléke*], Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Könyvnyomda, 1879, 14.

55 Ulrich Wien, *Die Formula pii consensus 1572. Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext* [în continuare: Wien, *Formula pii consensus*], în: idem, *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther,*

cineva din naţiunea săsească ar fi îndemnat principele să forţeze legea inovaţiei,[56] atunci mai degrabă Universitatea Naţională. Sinodul din 1572 nu a acceptat toate instrucţiunile şi a ales superintendentul în alt mod decât a propus principele. Strict cronologic, legea inovaţiei a fost promulgată, într-adevăr, după ce sinodul a condamnat „omnes cum vera doctrina pugnantes et omnes errores, haereses et falsa dogmata",[57] punând astfel punctele VI şi VII ale instrucţiunilor princiare în practică, fără a se referi însă în mod concret la heterodoxiile enumerate în cele două puncte.[58] Mai mult, înainte de a condamna ereziile şi erorile, sinodalii au îndemnat la prudenţă.[59]

Actul definitiv al sinodului, mărturisirea de credinţă elaborată numită, *Formula pii consensus*, a fost redactat abia în 22 iunie. Prin convocarea concomitentă a Dietei şi a sinodului, principele a acţionat mai degrabă pe planuri paralele pentru a opri, măcar parţial, înaintarea antitrinitarismului.

Sinodul a obţinut astfel o victorie asupra magistratului politic şi a închis căile de pătrundere ale antitrinitarismului în comunităţile de Confesiune Augustană, mai ales în zonele de contact: satele din jurul Mediaşului, cele din comitatul Alba sau scaunul Bistriţa, unde antitrinitarismul pătrunsese datorită familiilor nobiliare Harinnai, Haller, Borzási, Thetey.[60] Efectul acestui sinod asupra antitrinitarienilor a fost,

---

Honterus und die Wirkungen der Reformation [în continuare: Wien, *Siebenbürgen*], Bonn–Hermannstadt: Schiller, 2017, 160.

56 Balázs, *Közel az Iszlámhoz?*, 164.

57 Teutsch, *Urkundenbuch* II, 135.

58 Că prin erezii şi erori se referă mai ales dar nu exclusiv la antitrinitarieni, reiese din cuvântarea lui Christian Schesaeus, îndreptată împotriva acelora care s-au îndepărtat de Confesiunea Augustană: astfel, printre cei menţionaţi se află nu doar corifeii antitrinitarismului, ci şi Dionisie Alesius, *Urkundenbuch* II, 134-135.

59 „Excommunicationem enim, quam exigit princeps, non solum concernere docentes falsa dogmata, sed etiam eos, qui tales doctores fovent, igter quos sunt plurimi ex primatibus regni: diligenti igitur cautione opus esse, se fomitem exitii et nostri et totius regni injiceremus." Ibidem, 135.

60 Wien, *Die Rezeption*, 42; Ildikó Horn, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története* [în continuare: Horn, *Hit*], Budapest: Balassi, 2009, 72. Satele Alţâna (scaunul Nocrich) şi Aţel (scaunul Mediaş) au fost singurele în perimetrul cărora au existat sedii nobiliare, cele ale familiei Gerendi, protectorii mişcării antitrinitariene. Jurisdicţia acestei familii era însă restrânsă la conac şi domeniu, lucrat de iobagii aduşi din comitate. Familia Gerendi s-a implicat şi în conducerea scaunului Nocrich, astfel că în 1574 János Gerendi a fost ales judele regal al scaunului, cu

de fapt, limitat. Este drept, pierduseră un potenţial teritoriu de misionare, dar care nici până atunci nu fusese prea productiv,[61] iar noua putere oricum nu ar mai fi încurajat activitatea de răspândire a antitrinitarismului, aşa cum o făcuse Ioan Sigismund.[62]

Este important de subliniat că sinoadele criptocalvine nu au sprijinit relativismul dogmatic. Ele au condamnat părerile disidente şi s-au delimitat de sacramentarieni şi antitrinitarieni, dar şi de ortodoxia luterană[63] şi au interzis orice contact teologic cu antitriniarienii şi catolicii.[64]

---

condiţia să respecte privilegiile comunităţii şi să asigure exerciţiul liber al credinţei. Cu toate acestea, conflictele dintre comunitatea celor două sate şi familia nobiliară erau la ordinea zilei, astfel că în 1593, Alţâna a cumpărat toate posesiunile familiei Gerendi, cf. Gustav Gündisch, *Adalék Jacobus Palaeologus erdélyi tarozkodásához* [în continuare: Gündisch, *Adalék*], în Keresztény Magvető 90 (1984), nr. 4, 213-217.

61 Se pare că proiectul din 1566 de a fonda o universitate la Sebeş, deci pe teritoriului Pământului Crăiesc, ar fi urmărit şi scopul de a-i atrage pe saşi la antitrinitarism, deoarece cercul lui Giorgio Biandrata nu a renunţat la ideea misionării printre saşi. Deşi Mihály Balázs contestă caracterul antitrinitarian al proiectului, cf. Balázs Mihály, *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* [în continuare: Balázs, *Megjegyzések*], în: idem, *Hitújítás*, 51, Ildikó Horn demonstrează că, pe termen lung, universitatea putea fi instrumentalizată pentru scindarea unităţii confesionale a saşilor, Horn, *Hit*, 72.

62 Indiferent însă de sprijinul Curţii, rolul nobilimii în răspândirea antitrinitarismului în afara Clujului a fost crucială, aşa cum o demonstrează răspândirea antitrinitarismului în scaunele secuieşti Odorhei (familiile Kornis, Petki, Dániel, Ugron), Sepsi (Tholdalaghy, Mikó) şi Mureş (Kornis, Ózdi), cf. Horn, *Hit*, 72. În acest context este greu de reconstituit, în ce măsură răspândirea antitrinitarismului este datorată deciziei liber asumate ale unor comunităţi sau mai degrabă impunerii de sus de către stăpânului domenial, de exemplu prin instalarea unui predicator pe care-l agrea.

63 „Accusatur Daniel Reipchius, Coronensis minister a domino Petro, pastore Coronensi, inobendientiae ac falsi dogmatis Ubiquistarum. Responsit per infitientiam ac se opprimi conquestus est ex eo, quod non antea de his praemonitus in synodum pertractus sit [...] Domini Danielis Reipchii, ministri ecclesiae Coronensis causa tractatus est, cujus argumenta, ex suis praeceptoribus Wittenbergensibus ad asserendam ubiquitatem corporis Christi adducta ex verbo dei summa perspicuitate refutata sunt; qui et erroris convictus, veritati ac hisce articulis de personali unione duarum naturarum in filio dei earumque proprietatibus in confessis a Coronensibus sibi propositis subscripsit [...]." Teutsch, *Urkundenbuch* II, 254-255.

64 „Scholastici revocentur ex scholis Claudiopolitanis cum edicto publico et poenae constitutione, quam decani promulgabunt. Nec contumaces in posterum erunt participes officiorum seu functionum in scholis vel officiis [in] ecclesiis Saxonicis." *Articuli quidam ad disciplinam ecclesiasticam pertinentes sanciti in Mediensi synodo, habita 10. Junii anno 1578,* în: Teutsch, *Urkundenbuch* II., S. 227; „De scholis tractatum

Victoria teologiei melanchthoniene nu a însemnat deci, că antitrinitarismul putea deveni acceptabil pentru protestantismul trinitarian, indiferent cât de strictă sau de laxă ar fi fost observanţa confesională. Paul Kertzius putea fi prieten cu Palaeologus, gimnaziul din Braşov putea avea elevi unitarieni, dar era vorba de relaţii interpersonale, care transcendeau limitele doctrinare.[65] Antitrintarismul a fost linia roşie peste care nu se putea trece[66] – nici acolo, unde antitrinitarismul era interzis, şi nici măcar în Transilvania, unde antitrinitarismul fusese pe cale de a deveni „religie de stat", apoi o religie strict controlată, dar niciodată interzisă în mod făţiş.

---

est ac lege cautum, ne scholastici studiorum gratia peregrinantes schlas haereticorum frequentent, ut Arianorum, Jesuitarum, anabaptistarum, sub poena exclusionis. Pastoris filii aut cognatum in scholas haereticorum transmittenti poena est fl. 10." *Acta synodi Birthalbensis, quae celebrata est mense Majo anno 1585, praeside clarissimo viro, domino M. Unglero, superintendente ecclesiarum Saxo-Transsilvanicarum,* în: Teutsch, *Urkundenbuch* II., S. 254.

65 O relaţie stranie din punct de vedere al compatibilităţii credinţelor a existat între comitele saşilor, Albert Huet, şi Christian Francken, multiplu apostat, profesor între 1589-159 la colegiul unitarian din Cluj şi un critic radical al religiei, cf. József Simon, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa* [în continuare: Simon, *Religionsphilosophie*], Wiesbaden: Harrasowitz 2008, 13, 23, nota 60.

66 Ernst Koch, *Philippismus*, 71-72; privitor la statutul antitrinitarismului în Transilvania până în 1571 cf. Edit Szegedi, *Opţiuni teologice şi simpatii politice în ransilvania secolului al XVI-lea: cazul antitrinitarienilor* [în continuare: Szegedi, *Opţiuni*], în: Banatica 29 (2019), 44.

II. Homo viator

Homo viator, adică omul aflat (permanent) pe drum, călătorul, pelerinul – deşi Francisc Dávid nu a călătorit în mod exagerat de mult, călătoria cea mai lungă fiind la Wittenberg, drumul în sens metaforic, pelerinajul în sens neritualic, i-a definit viaţa. Francisc Dávid a urmărit şi ţeluri în sens geografic, dar marea călătorie a fost urmărirea unui ţel intelectual, mai precis teologic şi care s-a dovedit a fi un drum fără sfârşit, greu de înţeles pentru majoritatea contemporanilor. Călătoria a cunoscut evoluţii spectaculoase atunci când a fost susţinută de putere, chiar s-a identificat cu ea, dar nu s-a oprit nici atunci, când călătoria a fost împiedicată mai mult sau mai puţin subtil de putere sau abandonată de aliaţi.

De aceea, o istorie a antitrinitarismului din Transilvania este în acelaşi timp şi o biografie intelectuală a lui Francisc Dávid, care, la rândul lui, reprezintă axa biografiei colective a antitrinitarismului, chiar şi atunci când alţi teologi par să-i preia locul. Biografia lui Francisc Dávid este în acelaşi timp de neimaginat fără Clujul premodern. De aceea, o istorie a antitrinitarismului ardelean este şi o istorie a Clujului premodern. Antitrinitarismul ardelean a apărut la Cluj şi s-a dezvoltat mai ales în ambianţa urbană clujeană. Clujul a fost multiplicatorul cel mai important al antitrinitarismului, după ce susţinerea Curţii dispăruse ca urmare a morţii lui Ioan Sigismund în 1571, iar după ce rândurile nobilimii unitariene începuseră să se răărească începând cu anii 1580, datorită convertirilor apoi a execuţiilor din 1594, iar în 1603 cu catastrofa bătăliei de la Braşov,[1] supravieţuirea unitarianismului a fost asigurată în primul rând de oraşul de pe Someş.

Iar Clujul premodern, aşa cum l-a format pe Francisc David şi cum a fost marcat apoi de Francisc David şi cercul acestuia, este Clujul binaţional. Într-un mod complex, Francisc David era profund legat de interacţiunea dintre cele două naţiuni ale oraşului.

1 Horn, *Hit*, 157-159.

1. „căci aceasta este Communis justitia, pe ea se fundamentează Uniunea, care a pus ambele naţiuni în equale dominium":[2] cele două naţiuni ale Clujului premodern

Clujul premodern i-a fascinat şi neliniştit atât pe contemporani cât şi sau mai ales pe istoricii moderni care încercau, începând din secolul al XIX-lea, să adapteze narativei naţionale realităţile premoderne ale unui oraş complicat şi greu de descris pentru gândirea obsedată de taxonomii şi căutarea obsesivă a rădăcinilor identităţii moderne. Astfel, istoria premodernă a oraşului a fost cercetată inegal: anumite aspecte ale vieţii sociale şi administrative, respectiv epoci au fost cercetate intens, altele în schimb au fost neglijate. Există o literatură bogată despre uniunea din 1458, despre preistoria ei, despre desăvârşirea ei în 1568.[3] Ceea ce a urmat sentinţei regale din 1568 şi până la începutul secolului al XVIII-lea este încă puţin cercetat.[4]

---

2 *A kolozsvári magyar és szász unitárius czivakodása 1592-ben. Responsio Dnor. Saxonum ad obiecta Ungar. Nat* [în continuare: *A kolozsvári magyar és szász unitárius*], în: Keresztény Magvető 20 (1885), 2, 91.

3 Din literatura bogată dedicată subiectului voi aminti doar câteva lucrări mai noi: Kiss András, *Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unióig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel* [în continuare: Kiss, *Kolozsvár*], în: Kiss András, *Más források – más értelmezések* [în continuare: Kiss, *Más források*], Marosvásárhely: Mentor 2003, 161-171; Rüsz-Fogarasi Enikő, *Privilegiile şi îndatoririle oraşelor din Transilvania voievodală* [în continuare: Rüsz-Fogarasi, *Privilegiile*], Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană 2003, 95-113, 132-145, 160; Lupescu Makó Mária, *Der Ausgleich von Klausenburg 1458* [în continuare: Lupescu Makó, *Ausgleich*], în: Ulrich Burger, Rudolf Gräf (ed.), *Klausenburg – Wege einer Stadt und ihrer Menschen in Europa* [în continuare: *Klausenburg*], Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 39-49.

4 Una dintre puţinele lucrări care abordează perioada de după 1568: Kiss András, *A kolozsvári városi levéltár első levéltári segédlete (Diósy Gergely nótárius 1592-beli magyar nyelvű mutatója)* [în continuare: Kiss, *Kolozsvári városi levéltár*], în: Kiss, *Más források*, 129-159; Bálint József, *Transilvaniae civitas primaria* [în continuare: Bálint, *Transilvaniae civitas primaria*], în: Bálint József, Pataki József (ed.): *Kolozsvári emlékírók 1603-1720* [în continuare: *Kolozsvári emlékírók*], Bukarest: Kriterion 1990, 5-89; unul dintre puţinii cercetători care a abordat subiectul convieţuirii dintre cele două naţiuni, este drept în condiţiile restrictive ale regimului comunist,

Pentru Clujul premodern, două acte juridice au fost determinante, pe lângă ridicarea la rang de oraş liber regal în 1405: Uniunea din 1458 şi sentinţa regală din 1568.[5] Uniunea din 1458 a servit drept lege fundamentală a oraşului pentru mai bine de 200 de ani, stabilind specificul structurii administraţiei locale a Clujului până la începutul secolului al XVIII-lea, paritatea şi alternanţa anuală a celor două naţiuni, maghiară şi săsească, în ocuparea dregătoriilor urbane (judele orăşenesc şi cel regal) precum şi paritatea în cele două consilii ale oraşului (senatul şi centumviratul).[6] Concret, introducerea Uniunii însemna: dacă judele regal provenea dintr-o naţiune, atunci judele oraşului trebuia să provină din cealaltă naţiune; din cei 12 membrii ai senatului, 6 erau din naţiunea maghiară, 6 din naţiunea săsească, iar în centumvirat proporţia era de 50/50. Modelul acestui aranjament a fost dreptul de la Buda (Ofener Stadtrecht).[7] Uniunea a avut menirea de a rezolva situaţia conflictuală apărută pe parcursul secolului al XV-lea, când, datorită evoluţiei demografice din oraş şi hinterlandul

---

a fost Paul Binder. În cartea sa, *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről* [în continuare: Binder, *Közös múltunk*], Bukarest: Kriterion 1982, autorul dedică un capitol consistent administraţiei urbane şi ecleziastice a Clujului, publicând şi lista membrilor consiliului şi dregătorilor oraşului; cf. Edit Szegedi, *Die Bedeutung des Ungarischen und Sächsischen im Klausenburg des 16.-17. Jhs* [în continuare: Szegedi, *Bedeutung*], în: *Radikale Reformation*, 179-189.

5 Jakab Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez* [în continuare: Jakab, *Oklevéltár* I], Buda 1870, 192-193; idem, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez* [în continuare: Jakab, *Oklevéltár* II], Budapest 1888, 80-88; vezi şi *Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568* [în continuare: *Erzählung*], în: *Deutsche Fundgruben* I, 65-74.

6 „Tandem vero singulis annis, et temporibus perpetuis pro tempore constitutionis, et praefectionis Judicis, et Juratorum Centum personae fide dignae, et bonae famae, quarum quinquaginta Hungari, et totidem Saxones eligantur, eademque personae electae uno anno Hungarum, alio vero Saxonem pro Iudice, ex Hungaris etiam sex personas, ex Saxonibus totidem personas bene meritas pro eorum Juratis concorditer sine aliquo rumore, et periculo personarum eligere", Jakab, *Oklevéltár* I, p. 192-193; *Erzählung*, 77; Jakab, *Oklevéltár* II, 84-85.

7 Vezi textul publicat: Karl Mollay, *Das Ofner Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jahrhunderts aus Ungarn* [în continuare: Mollay, *Ofner Stadtrecht*], Budapest 1959, 58-84.

acestuia, vechea formulă administrativă prin care puterea era exercitată doar de naţiunea săsească nu mai putea fi susţinută.[8]

Desăvârşirea Uniunii în 1568 a survenit datorită unui conflict care a pus pe tapet problemele rămase nerezolvate de Uniune şi anume ocuparea funcţiei de preot-paroh, respectiv împărţirea locurilor din consiliul parohial şi al posesiunilor. Funcţia de pleban a rămas monopolul naţiunii săseşti, ultimul pleban care şi-a exercitat funcţia datorită acestei situaţii a fost Francisc Dávid. Conflictul din 1568 a izbucnit deci ca urmare a contestării monopolului naţiunii săseşti asupra parohiei (Sf. Mihail) de către naţiunea maghiară, respectiv revendicarea introducerii şi a limbii maghiare ca limbă de propovăduire în biserica parohială.[9] Sentinţa regală din 1568 a rezolvat conflictul extinzând structura şi principiile administraţiei urbane asupra administrării parohiei şi a bunurilor ei, supunând de facto parohia administraţiei urbane: parohia devenea bilingvă, cele două limbi de cult alternându-se anual în funcţie de apartenenţa naţională a judelui oraşului,[10] indiferent de apartenenţa naţională a parohului în funcţie. Deasemenea parohul era ales alternativ din rândul celor două naţiuni.[11] Limba predicii şi a litur-

8 „[...] A certis retro lapsis temporibus, inter ipsos Cives Saxones scilicet et Hungaros, singulis precedentibus temporibus usque nunc. In facto eleccionis et prefeccionis Judicis et Juratorum, e medio eorum maxime controversiones dissensiones rixe et rumores, inter utrasque partes, mote et exorte fuissent Tamen ipsi matura inter se deliberacione prehabita, ut ipsi eorundenque posteritates, et successores universi. Singulis temporibus et in Evum firmiter quiete et inviolabiter permanere possint, mediante nostra Prelatorumque Baronum et Nobilium Regni disposicione et ordinacione, talem Inivissent pacis unionem perpetue duraturam. [...]." Jakab, *Oklevéltár* I, 192; Cf. Lupescu Makó, *Ausgleich*, 39-41.

9 Conflictul a fost relatat în *Erzählung*, în a cărui introducere sunt reproduse Uniunea din 1458 şi sentinţa regală din 1568.

10 „pro evitandis in posterum dissensionibus, hanc rectificationem in omnibus infrascriptis inter partes praedictas perpetuo duraturam, ex judiciaria deliberatione nostra constitutimus, decrevimus, et pronunciavimus [...] Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones", Jakab, *Oklevéltár* II, 84- 85.

11 „cui quidem allegationi ipsorum si Cives praedicti Hungari contrarii esse contenderint, postularent iidem Saxones ab Hungari probari, aliquando in Templo principali praedicto lingua Hungarica ipsis Hungaris concionatum fuisse, et Hungaros Plebanum ex Natione Hungarica habuisse, qui, si id probarent, Saxones in hac parte Hungaris

ghiei era astfel determinată de apartenenţa naţională a judelui oraşului, nu de cea a parohului.

Compromisul încheiat între cele două naţiuni în 1568 poate fi interpretat ca o primă fractură sau măsură corectivă în evoluţia oraşului, depinde de perspectiva naţională (modernă) asumată. A doua fractură ar fi în contextul anului 1568 impunerea antitrinitarianismului şi a sfârşitului monopolului naţiunii săseşti la Cluj. Ascensiunea unitarismului este interpretată de Jakab Elek drept consolidarea şi impunerea naţiunii maghiare în oraş.[12] Astfel, anul 1568 funcţionează ca hotarul temporal superior al bilingvismului la Cluj, ca şi când prin sentinţa regală din 1568 s-ar fi şters de pe o zi pe alta chiar existenţa limbii germane (în varianta literară şi/sau dialectală).

În urma acestei măsuri legislative, exista tentaţia de a interpreta cele două naţiuni ca pe nişte convenţii ale regimului de stări, cu aplicaţie strictă la realităţile politico-juridice ale Clujului, fără a avea şi o acoperire lingvistică şi/sau etnică.[13] Desigur, nu este vorba de a proiecta dorinţele şi frustrările secolelor XIX-XX. într-o epocă în care naţiunea a fost definită după alte criterii sau, mai precis, existau alte priorităţi în ierarhia criteriilor, iar criteriile erau mai puţin rigide decât în secolul al XIX-lea. În mod concret, care era identitatea lui Francisc Dávid în contextul Clujului secolului al XVI-lea? A fost Dávid un *homo viator* în sens naţional, aşa cum l-a descris (nu doar) Jakab Elek? A însemnat călătoria teologică a lui Dávid şi drumul de la o naţiune la cealaltă, de la naţiunea trecutului la cea a viitorului, pentru a-l parafraza pe istoricul Clujului şi al reformatorului clujean?[14]

Franz Hertel a fost fiul lui David Hertel, meşteşugar clujean din naţiunea săsească. Despre mamă nu se ştie nimic, dar se presupune că Francisc Dávid nu a provenit dintr-o familie mixtă, mama maghiară

---

cederent, si vero Cives praedicti Hungari in hac probatione deficerunt, ipsi Saxones parati essent probare, nunquam Plebanum eligentibus Hungaris in dictu Civitate constitutum fuisse, neque lingua Hungarica in ipso Templo unquam conciontaum existisse.", *Erzählung*, 74.

12 Keserű Gizella, *Klausenburger sächsische Unitarier im 16./17. Jahrhundert. Ein Entwurf* [în continuare: Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*], în: *Radikale Reformation*, 158.

13 Lupescu Makó, *Ausgleich*, 49.

14 Jakab Elek, *Kolozsvár története, II. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540-1690)* [în continuare: Jakab, *Kolozsvár története* I.], Budapest 1888, 229.

fiind o invenţie a lui Jakab Elek.[15] Bilingvismul lui Dávid era ceva obişnuit la Cluj, având în vedere poziţia geografică a oraşului şi, legate de geografie, relaţiile cu comitatul, nobilimea şi începând cu anii 1560, cu Curtea.[16] Cunoaşterea limbii maghiare de către saşi făcea parte din strategia de supravieţuire, în condiţiile în care hinterlandul germanofon al oraşului se tot restrângea. Dávid a trăit deci într-un oraş liber regal aflat pe teritoriul unui comitat. Dacă Clujul voia într-adevăr să se integreze în societatea maghiară, adică în cea a comitatului şi să fie deschisă faţă de nobilime,[17] însemna că voia să renunţe la statutul politico-juridic de oraş liber regal, care funcţiona pe baza dreptului de la Buda?

Pornind de la prezumţia că pentru oraşele săseşti de pe Pământul Crăiesc trecutul, pe care se baza statutul lor juridic, suveranitatea şi autonomia lor, era o valoare mult mai mare decât pentru Cluj,[18] care ar fi preferat să se integreze mai degrabă în comitat, atunci reformatorii Clujului, Francisc Dávid şi Gáspár Heltai ar fi trebuit să fie, ca reprezentanţi ai elitei săseşti deschise şi inovatoare a oraşului[19] în avangarda unei mişcări pentru schimbarea, dacă nu a statutului juridic al oraşului, atunci măcar pentru modificări care să facă oraşul mai permeabil pentru nobilime şi pentru ascensiunea naţiunii maghiare. Cu alte cuvinte, să erodeze pe cât posibil statutul de oraş liber regal şi să subvertească dreptul de la Buda, să se declaseze de la rangul de oraş liber regal la cel de oraş nobiliar.[20]

Clujul dobândise în 1370 dreptul de stabilire liberă în oraş, cea ce însemna că nobilii se puteau stabili în oraş cu condiţia să nu mai trăiască după privilegiile nobiliare,[21] mai precis, să renunţe la a fi nobili între zidurile oraşului şi să se supună atât legilor urbei cât şi obligaţiilor

15 Balázs, *Franz Davidis*, 56.

16 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*, 155; pentru epoca voievodatului cf. Rüsz-Fogarasi, *Privilegiile*, 41, 102, 214.

17 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*, 156; Balázs Mihály, *Az alkalmazás dilemmái: A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció* [în continuare: Balázs, *Alkalmazás*], în: *Hitújítás*, 28-29.

18 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*, 156.

19 Ibidem, 156.

20 Pakó László, *Cetăţean al urbei – nobil al comitatului? Achiziţiile imobiliare ale nobilimii în Cluj în epoca principatului* [în continuare: Pakó, *Cetăţean*], în: *Clujul renascentist*, Cluj-Napoca: Gloria 2008, 216.

21 Kiss, *Kolozsvári városi levéltár*, 164-165.

civice, adică să plătească impozite şi să participe la sarcinile publice. Fiind oraş liber regal, Clujul putea să întreprindă măsuri mai eficiente faţă de comitat şi nobilii doritori să achiziţioneze bunuri şi să se aşeze în oraş, decât târgurile şi oraşele nobiliare.[22] Ori, în secolul al XVI-lea relaţiile cu comitatul şi nobilimea erau mai degrabă conflictuale, oraşul caracterizându-se prin încăpăţânarea de a-şi păstra propriile privilegii.[23] Oricât de bune ar fi fost relaţiile cu Curtea, Clujul şi-a apărat privilegiile şi faţă de principi.[24] În acest context, trecutul oraşului însemna totalitatea documentelor de referinţă pentru statutul juridico-politic al oraşului, iar din acest punct de vedere Clujul avea aceeaşi stimă pentru trecut ca oraşele de pe Pamântul Crăiesc.[25]

Chiar dacă următorul fragment este din 1603, deci după epoca analizată în această carte, el rezumă foarte bine atât atitudinea oraşului faţă de propriile privilegii, cât şi rolul de-a dreptul existenţial al Uniunii din 1458, respectiv 1568:

> [...] uniunea, adică înţelegerea dintre cele două naţiuni, survenită între părţile cu drepturi egale, să nu fie perturbată de intervenţia altora cu rang mai înalt [...] oraşul, încă de la întemeiere, s-a ferit să primească nobili din exterior în incinta sa [...] Nici acum nu îi va primi sub nicio formă şi nu le va da niciun drept, care ar pune în primejdie uniunea şi înţelegerea internă existentă.[26]

Evoluţia teologică a Reformei clujene a fost posibilă mai degrabă datorită situaţiei juridico-politică incerte a oraşului în contextul Transilvaniei: oraş liber regal din afara Universităţii Naţionale, aflat pe teritoriul unui comitat, în relaţii bune cu Curtea de la Alba Iulia. Relaţiile bune cu nobilimea au asigurat patronajul necesar pentru ideile teologice sau filosofice periculoase pentru epocă. Însă, această situaţie de dependenţă faţă de nobilime a pus antitrinitarismul într-o situaţie extrem de vulnerabilă, atunci când unul dintre elementele extra-urbane

22 Pakó, *Cetăţean*, 220.
23 Ibidem, 221-233.
24 Ibidem, 229.
25 Cf. Index Privilegiorum ciuitatis huius Coloβwar, eidempropter indefenβam fidelitatem, a diuis olim regibus et principibus Hungariae Tranβilvaniaeque collatorum. Anno Domini Jesv 1592, anexa studiului Kiss, *Kolozsvári városi levéltár*, 141-159.
26 Pakó, *Cetăţean*, 226.

a slăbit sau a dispărut. De aceea, antitrinitarismul a avut nevoie de un oraş care să-şi poată apăra privilegiile, fiind singurul centru, apoi refugiu sigur, pe care s-a putut baza biserica unitariană şi curentele antitrinitariene. În acelaşi timp, nefiind supus niciunei alte instanţe decât puterea princiară,[27] Clujul a putut evolua teologic în direcţii radicale aproape (fără) oprelişti.

Rolul lui Francisc Dávid în formarea identităţii urbane a Clujului a fost esenţial. Pe de o parte, prin felul în care teologia lui a marcat Reforma la Cluj şi în Transilvania, pe de altă parte prin contribuţia neintenţionată la desăvârşirea Uniunii din 1458. Deşi participarea lui Dávid şi Heltai la conflictul dintre naţiunea maghiară şi săsească din 1568 a fost analizată deja,[28] merită s-o recitim dintr-o nouă perspectivă, cea a implicării civic-sociale a reformatorilor clujeni.

Conflictul pentru biserica parohială izbucneşte într-un context istoric complex: la Cluj s-a impus după certuri şi conflicte desfăşurate între 1566-1568 antitrinitarismul, însă oraşul nu este omogen din punct de vedere religios, existând încă reformaţi – printre care şi Heltai –, iar un număr mic de catolici îşi mai practică credinţa în mod clandestin.[29] Conflictul izbucneşte între cele două naţiuni din cauza bisericii parohiale, dar şi a şcolii şi spitalului.[30]

---

27 Ibidem, 222.

28 Edit Szegedi, *Identitatea Clujului premodern între confesional, etnic şi politic* [în continuare: Szegedi, *Identitatea Clujului*], în: idem, *Identităţi premodern în Transilvania* [în continuare: Szegedi, *Identităţi*], Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene 2002, 76-79.

29 Că Francisc Dávid ar fi ţinut la întoarcerea de la disputa de la Alba Iulia o cuvântare pe o piatră, în urma căreia tot Clujul ar fi devenit unitarian, este o legendă, cf. Balázs, *Franz Davidis*, 77; Sándor Kovács numeşte această predică o tradiţie inventată, fiind totalmente fictivă: la Cluj era interzisă predica pe stradă şi de ce să fi predicat plebanul oraşului la colţ de stradă când avea biserica parohială la dispoziţie?, Kovács Sándor, *Dávid Ferenc és a kerek kő. Mítosz vagy valóság?* [în continuare: Kovács, *Dávid Ferenc*], în: Kolumbán Vilmos József (ed.), *A recepta religiók évszázadai Erdélyben. Egyháztörténeti tanulmányok* [în continuare: *Recepta religiók*], Cluj-Napoca: Editura Institutului Teologic Protestant 2019, 56-57.

30 „[...] ciuium Hungarorum Coloswariensium contra annotatos ciues et hospites Saxones eiusdem ciuitatis Coloswar graui expostulatione proposuerunt coram nobis in hunc modum, quomodo ipsos Hungaros ijdem Saxones predicti contra Vnionem et aequale dominium libertatum et rerum administrandarum, que aequliter inter vtramque partem pro tenore literarum privilegialium Serenissorum quondam principum diuorum Regum Hungarie predecessorum nostrorum ac Spectabilis Magnifici quondam

Conflictul este foarte complex, astfel că o interpretare simplistă din perspectiva naţionalismului modern induce în eroare.[31] Constelaţia conflictului arată în felul următor:

1. Conflictul porneşte de la naţiunea maghiară, care vrea să transpună deciziile Uniunii din 1458 asupra ocupării funcţiei de pleban precum şi administraţiei bisericii parohiale, motivându-şi revendicarea prin faptul că iniţial ambele naţiuni au avut dreptul la alegerea parohului şi la predica în limba proprie.[32]

Michaelis Zylagy de Horogzeg electi gubernatoris dicti Regni Hungarie aequale dominium in se continentium per Serenissimum quondam principem Mathiam, dei gratia Regni Hungariae etc. felicis memoriae confirmatarum obseruari deberet, dominio majoris principalis seu parochialis templi in dicta ciuitate nostra Coloswar fundati et constructi. Item suffragio electionis plebanorum pro tempore ibidem constituendorum exclusissent, per hoque maius dominium sibi ipsis contra Vnionem et aequale dominium in rebus Reipublicae vsurpauissent in derogamen iurium eorundem ciuium Nationis Hungaricae manifestum, postulantes ijdem ciues Hungari predicti a nobis et in electione plebanorum perinde ex Natione Hungarica atque Saxonica fienda, et templo predicto principali preterea in eligendis centum viris, duodecimque iuratis ciuibus et iudicibus, Nec non Schole Rectoribus, magistris Xenodochiorum, uitricis ecclesie, Item asseruandis portis et emolumentorum publicorum perceptione, ac alys etiam in rebus administrandis aequale dominium ipsis legitime restitui et rectificari.", *II. János [Zsigmond] választott király Kolozsvár város megmagyarosodásának alapját veti meg az által, hogy a templomok és közvagyon használatát a magyarok és szászok közt egyenjogulag közössé teszi* în: Jakab, *Oklevéltár* II, 80-81.

31 Grete Lang, *Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter* [în continuare: Lang, *Nationalitätenkämpfe*], München 1941, 44, 50; o prezentare mai recentă, dar care reia tezele vechi, Marta Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700* [în continuare: Fata, *Ungarn*], Münster: Aschendorff 2000, 155-156.

32 „et in personis ipsorum, caeterumque ipsorum universorum Civium Hungarorum Colosváriensium, contra annotatos cives, et hospites Saxones ejusdem Civitatis Colosvár gravi ex postulatione proposuerunt coram nobis in hunc modum: quomodo ipsos iidem Saxones praedicti contra Unionem, et aequale dominium omnium rerum administrandarum, quod aequaliter inter utramque partem pro tenore Literarrum privilegialium [...] dominio maioris principalis, seu Parochialis templi in dicta Civitate Colosvár fundati, et constructi, item suffragio electionis Plebanorum pro tempore ibidem constituendorum exclusissent, per hosque majus dominium sibi ipsis contra unionem, et aequale dominium in rebus Rei publicae usurpavissent in derogamen jurium eorundem Civium nationis Hungaricae manifestum, postulantes iidem Cives Hungari praedicti a nobis et in electione Plebanorum perinde ex natione Hungarica, et Saxonica fienda, et Templo praedicto principali, praeterea in eligendis Centumviris,

2. Parohul Francisc Dávid a susţinut, ca reprezentant al naţiunii săseşti, punctul de vedere săsesc şi anume, că în biserica parohială nu s-a predicat niciodată în limba maghiară, iar naţiunea maghiară nu ar fi administrat niciodată parohia.[33]

3. Reprezentanţii naţiunii săseşti pretind de la ambele naţiuni dovezi pentru afirmaţiile lor.[34]

Această constelaţie este complicată nu de faptele sau desfăşurarea conflictului, ci de interpretarea modernă: totul contrazice viziunea potrivit căreia naţiunea maghiară ar reprezenta antitrinitarismul, iar cea săsească protestantismul trinitarian, în acest caz reforma helvetă. Astfel, prin manipulări de documente,[35] conflictele doctrinare din anii 1566-1568 care s-au manifestat foarte dur, puteau fi citite în secolele XIX-XX. din perspectiva conflictului interetnic, drept urmare, disputa politică din 1568, dusă cu un limbaj virulent de ambele părţi,[36] se putea transforma într-un episod din preistoria luptei naţionalităţilor

---

duodecimque juratis Civibus, ac Judicibus, nec non Scholae Rectoribus, Magistris Xenodochiorum, Vitricorum Ecclesiae, item asservandis portis, et emolumentorum publicorum perceptione, ac aliis etiam in rebus administratione, ac aliis dominium ipsis legitime restitui et rectificari", *Erzählung*, 73-74.

33 „E contra Honorabilis Franciscus Davidis Plebanus, et alter Antonius Henrich, Cives, et Hospites Saxones Colosvárienses nominibus, et in personis ipsorum, caeterumque universorum Civium Saxonum Colosvariensium ad hanc propositionem praefatorum Civium Nationis Hungaricae responderunt, et in eligendis Plebanis, et Templi praedicti dominio praescriptionem currisse, dominiumque eorum penes Saxones stetisse, adjecta huiusmodi allegatione: quod licet tempore Catholicae Religionis in audiendarum missarum ceremoniis, baptismandis infantibus, nubentium conjuntionibus, et mortuorum contumulationibus aequale dominium Hungari cum Saxonibus in templo ipso principali, seu parochiali habuerint, tamen nunquam in eodem templo lingua Hungarica concionatum fuisset, neque Plebanum unquam Hungaricus in eadem Civitate existisset", ibidem, 74; cf. *Lang*, *Nationalitätenkämpfe*, 48.

34 „cui quidem allegationi ipsorum si Cives praedicti Hungari contrarii esse contenderint, postularent iidem Saxones ab Hungari probari, aliquando in Templo principali praedicto lingua Hungarica ipsis Hungaris concionatum fuisse, et Hungaros Plebanum ex Natione Hungarica habuisse, qui, si id probarent, Saxones in hac parte Hungaris cederent, si vero Cives praedicti Hungari in hac probatione deficerunt, ipsi Saxones parati essent probare, nunquam Plebanum eligentibus Hungaris in dictu Civitate constitutum fuisse, neque lingua Hungarica in ipso Templo unquam conciontaum existisse.", *Erzählung*, S. 74.

35 Balázs, *Franz Davidis*, 75-76.

36 Edit Szegedi, *Sächsische Identität im Klausenburg des 16. und 17. Jahrhunderts* [în continuare: Szegedi, *Sächsische Identität*], în: Zeitschrift für Siebenbürgische

din secolul al XIX-lea. Conflictul devine prin urmare neinteligibil, deoarece:

1. Plebanul fusese ales din rândul naţiunii săseşti, acesta fiind Francisc Dávid.

2. Dacă antitrinitarismul a fost o confesiunea „maghiară", atunci plebanul de ce apără punctul de vedere săsesc, anti-antitrinitarian?

3. Maghiarii antitrinitarieni atacă monopolul săsesc, apărat de plebanul antitrinitarian, care ar fi trebuit să susţină din motive de credinţă punctul de vedere al naţiunii maghiare.

Pe lângă absenţa argumentului „confesional"[37] şi a predominanţei argumentelor juridico-istorice, această luptă pentru putere demonstrează că atât Dávid, cât şi Heltai, aflându-se pe poziţii teologice (încă) diferite, se opun schimbării orânduirii din oraş. Mai precis, apără monopolul naţiunii săseşti. Sunt, deci, oameni ai trecutului. Ca şi restul delegaţiei săseşti, Dávid recurge la şi cere argumente istorice.[38]

Atitudinea lui Dávid nu avea deci nimic neobişnuit, pentru că în epoca premodernă trecutul nu era ceva încheiat, ci ceva foarte prezent, manifestându-se sub forma documentelor privilegiale. Dávid se prezintă în acest conflict ca adversar al inovaţiei, al reîmpărţirii puterii în urma căreia Uniunea urma să fie confirmată şi completată.[39] Necesitatea

---

Landeskunde, 22 (1999), 17; limbajul folosit de naţiunea maghiară este un limbaj de inspiraţie nobiliară, Balázs, *Franz Davidis*, 76.

37 În cazul în care citatul următor nu poate fi citit ca atare: „Das Pfarramt hat ihr auch nur vor euch, und vor ihr Geschlecht allein behalten, und auch lassen vernehmen den Hungern zum Hofe, dass die Ungern nicht angehören [...] dass wir öffentlich herauss sagen mögen, als wenn die Ungarn Uhrheber der Rotten, und Sekten wären, und Kirchen Stöhrer, oder sonsten, wenn dass ihnen Ampt nicht zustünde", *Erzählung*, 98-99. Această afirmaţie este însă anulată de faptul că plebanul era Dávid.

38 „cui quidem allegationi ipsorum si Cives praedicti Hungari contrarii esse contenderint, postularent iidem Saxones ab Hungari probari, aliquando in Templo principali praedicto lingua Hungarica ipsis Hungaris concionatum fuisse, et Hungaros Plebanum ex Natione Hungarica habuisse, qui, si id probarent, Saxones in hac parte Hungaris cederent, si vero Cives praedicti Hungari in hac probatione deficerunt, ipsi Saxones parati essent probare, nunquam Plebanum eligentibus Hungaris in dictu Civitate constitutum fuisse, neque lingua Hungarica in ipso Templo unquam conciontaum existisse.", *Erzählung*, 74.

39 „pro evitandis in posterum dissensionibus, hanc rectificationem in omnibus infrascriptis inter partes praedictas perpetuo duraturam, ex judiciaria deliberatione nostra constitutimus, decrevimus, et pronunciavimus: I. Primum quidem, ubi de electione Plebanorum, et Templo majori, ac principali agitur, etsi in Litteris praescriptis privilegialibus super

schimbării constituţiei oraşului a dus la conflict,[40] iar Dávid a luptat de partea „conservatorilor" şi a perdanţilor.

A însemnat deci că Dávid şi-a schimbat apartenenţa naţională în urma conflictului, văzând că naţiunea săsească nu pierde doar teren, ci este condamnată să rămână prizoniera trecutului? Având în vedere că naţiunea premodernă este definită în primul rând juridic şi politic, Dávid nu a avut niciun motiv să treacă la naţiunea maghiară. Chiar dacă scria şi publica doar în latină şi maghiară, nu însemna că s-ar fi „convertit" din punct de vedere naţional, deoarece trecerea la naţiunea maghiară nu i-ar fi adus nicio schimbare de statut. Motivaţia emoţională este importantă pentru identificarea cu naţiunea modernă, dar pentru Clujul secolului al XVI-lea conta în primul rând apartenenţa juridică şi socială.

Dimensiunea lingvistică a identităţilor naţionale a jucat un rol fundamental în evoluţia antitrinitarismului. Din acest motiv, substanţa lingvistică a naţiunilor, deşi nu era prioritară pentru definirea lor, este o dimensiune necesară pentru reconstituirea contextului în care se naşte şi evoluează antitrinitarismului ardelean. La fel de importantă este practica bilingvismului în administraţia Clujului. Substanţa lingvistică a naţiunilor, folosirea limbilor vernaculare în viaţa cotidiană şi cea religioasă, au făcut posibilă venirea şi integrarea, chiar şi temporară, a unora din personalităţile antitrinitarismului ardelean şi internaţional.

---

unione, et aequali dominio confectis, electio Plebanorum, et templum praedictum non specificantur, tamen cum eadem Litterae unionem, et aequale dominium inter partes praedictas observandum in se contineant [...] ut Plebanus de communi eorum libera eligatur voluntate, quod his verbis descriptum habetur: [...] judicavimus, cum toti Communitati concessa electio et Hungaros, et Saxones aequaliter in electionis dominium includat, [...] et in electione Plebanorum pro unione commune suffragium, et aequale dominium inter partes praedictas observetur, et quidem certo modo, et ordine statuimus: ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse ce-dere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat. Plebano Hungaro mortuo, vel Plebanatum resignante, succedat Saxo, Saxoni Hungarus. Similiter rectores, sive Magistri Scholae Hungarus Lectorem Saxonum, saxo vero Hungarum. Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones", *Erzählung*, 82-83.

40 Szegedi, *Die Reformation*, 87-88.

Saşii din Cluj practicau un fel de diglosie: limba vieţii cotidiene – maghiara – şi limba credinţei – germana/săsească. Din perspectiva istoriografiei de observanţă naţională, naţiunea săsească din Cluj se afla începând cu Reforma pe calea asimilării. Părinţii acestei asimilări au fost declaraţi reformatorii clujeni, Francisc David şi Gáspár Heltai.[41] Din perspectiva secolului al XIX-lea, asimilarea lingvistică a pregătit asimilarea naţională: renunţarea la limba germană şi trecerea la folosirea limbii maghiare a fost premisa adoptării spiritului maghiar.[42]

Într-adevăr, naţiunea maghiară poate fi percepută şi identificată fără mari probleme, chiar folosind criterii moderne. Naţiunea săsească în schimb este mai greu de identificat, iar comportamentul reprezentanţilor ei ambivalent: pe de-o parte îşi asumă identitatea ca membri ai naţiunii săseşti, chiar şi împotriva naţiunii maghiare, pe de altă parte folosesc limba celuilalt care le putea deveni chiar adversar.

În afara bisericii, naţiunea săsească este mai greu perceptibilă. Totuşi, identitatea naţională s-a exprimat şi lingvistic, cum o demonstrează un incident din 1580. Cu ocazia restaurării turnului Porţii Podului, consiliul oraşului a vrut să expună o inscripţie pe poarta turnului doar cu un text scris în limba maghiară. Naţiunea săsească a protestat şi a cerut ca tăbliţa să conţină şi un text în limba germană:

> În ceea ce priveşte inscripţia maghiară de pe pod, din cauza căreia naţiunea săsească s-a revoltat, deoarece a suspectat naţiunea maghiară că şi-ar fi creat prerogative. Pentru a evita viitoarele conflicte legate de Uniune, [consiliul] a decis să cioplească inscripţia pe cheltuiala oraşului şi în săsească. Astfel se va întâmpla şi cu celelalte monumente, dacă apare numele unei naţiuni pe ele, trebuie să apară şi numele celeilalte.[43]

---

41 Jakab, *Kolozsvár története*, II, 174-178.

42 Din literatura abundentă aş dori să-l menţionez doar pe Jakab Elek are introduce sentinţa regală în a sa culegere de documente pentru istoria Clujului în felul următor: „II. János [Zsigmond] választott király Kolozsvár város megmagyarosodásának alapját veti meg az által, hogy a templomok és közvagyon használatát a magyarok és szászok közt egyenjogulag közössé teszi" [Ioan al II-lea [Sigismund], regele ales, pune bazele maghiarizării oraşului, permiţând folosirea în egalitate a bisericilor şi a proprietăţilor parohiale între maghiari şi saşi], Jakab, *Oklevéltár* II, p. 80. Cartea lui Jakab Elek este considerată şi astăzi o lucrare clasică, având în vedere că nu există încă altă lucrare de sinteză utilizabilă privind istoria Clujului.

43 Apud Kiss, *Kolozsvári városi levéltár*, 135-136.

Consiliul a ales până la urmă, din motive de economie, o inscripţie în latină. Naţiunea săsească a fost prin urmare altceva decât un simplu relict medieval sau, cu alte cuvinte un anacronism. Dacă Reforma şi în primul rând varianta ei radicală, antitrinitarismul, au deschis calea spre modernitate, atunci (presupusa) renunţare la limba germană şi trecerea la limba maghiară, văzute drept consecinţe ale impunerii Reformei, deveneau pentru istoriografia secolului al XIX-lea nu doar un semn al asimilării naţionale, ci şi al deschiderii spre nou, deci un pas fundamental în procesul modernizării:

> El [Heltai] şi-a dat repede seama că nu s-a putut opune nici spiritului epocii şi nici dorinţei de maghiarizare a poporului din Cluj, pentru că spiritul maghiar înseamna în acelaşi timp şi spiritul libertăţii [...] în această parte orientală a Regatului Ungariei.[44]

Dintr-o asemenea perspectivă folosirea unei limbi „doar" în biserică era deja un semn al asimilării.

Pentru oamenii secolului al XVI-lea însă nici nu putea fi vorba de „doar în biserică" sau „doar limba credinţei". Chiar şi pentru antitrinitarienii radicali – iar la sfârşitul secolului al XVI-lea episcopul antitrinitarian provenise din rândul lor[45] – biserica era instituţia centrală, legată de disciplina eclezistică şi socială,[46] îndeplinea deci funcţia binecunoscută de „vinculum societatis".[47] Germana/săsească se folosea

---

44 Jakab, *Kolozsvár története*, II, 229.

45 Balázs Mihály, *Bevezetés*, în: Balázs Mihály, Káldos János, Szalay Judit, Latzkovits Miklós (ed.), *Enyedi György válogatott művei* [în continuare: *Enyedi György művei*], Kolozsvár Bukarest 1997, 14.

46 Ibidem, 14.

47 Rolul central al bisericii (indiferent de apartenenţa ei confesională) în Clujul premodern sau, mai precis înainte de marile lucrări urbanistice din sec. al XIX-lea se poate reconstitui şi prin faptul că biserica era înconjurată de clădiri, unele chiar lipite de zidul bisericii. Abia în sec. al XIX-lea biserica parohială Sf. Mihail devine monument, fiind rupt de contextul său arhitectural dar şi de „locul său în viaţa (Sitz im Leben)" cotidiană a oraşului, Gyarmati Zsolt, *„Egy sajnálatos közigazgatási baleset", avagy: A kolozsvári főtérrendezés problematikája (1852-1890)* [în continuare: Gyarmati, *„Egy sajnálatos"*], în: idem, *Nyilvánosság és magánélet a békeidők Kolozsvárán. Tanulmányok* [în continuare: Gyarmati, *Nyilvánosság*], Kolozsvár: Komp-Press-Korunk Baráti Társaság 2005, 42-64; Mihaela Ioana Maria Agachi, *Clujul modern: aspecte urbanistice* [în continuare: Agachi, *Clujul modern*], Cluj-Napoca: UT Press 2004, 47-121.

chiar în simbolul central al oraşului, biserica parohială (Sf. Mihail),[48] biserica fiind un spaţiu bilingv între 1568-1716.[49]

Dacă putem vorbi de asimilare în această epocă, atunci ar fi într-un cu totul alt înţeles decât în sec. al XVI-lea. Trecerea de la o naţiune la alta ar fi însemnat schimbarea statutului juridic, ceea ce în cazul celor două naţiuni nu ar fi avut sens. Modul în care funcţiona acest bilingvism legat de biserica parohială, deci atât în mediul ecleziastic cât şi în cel administrativ-politic, poate fi reconstituit pornind de la procesele verbale ale consiliului oraşului, şi anume descrierea alegerii parohului în persoana lui Valentin Radecius în data de 15 martie 1622. Trebuie menţionat că în momentul alegerii Radecius, originar din Danzig, fusese episcop unitarian.[50]

Potrivit conţinutului Uniuniii [din 1568] trebuia ales un pleban [paroh] din rândul naţiunii săseşti. Parohul a fost ales de judele oraşului şi de consiliul oraşului, în care erau reprezentate ambele naţiuni. Şase juraţi au fost trimişi la episcopul şi proaspăt alesul paroh pentru a-i transmite decizia, delegaţia constând din *Leorencz Filstich*, *Czanadi Janos*, *Zako András*, *Stephen Müntler*, *Nylas Gaspar*, *Tummes Lang*, pentru a-i transfera parohului funcţia. Plebanul nou-ales salută consiliul,

---

48 Importanţa bisericii parohiale (Sf. Mihail) ca simbol central al oraşului reiese şi din încercările reformaţilor de a pune stăpânire pe ea, combinată cu încercarea de a accede în administraţia oraşului. Schimbarea apartenenţei confesionale a bisericii Sf. Mihail era la fel de gravă pentru identitatea şi supravieţuirea oraşului ca şi schimbarea structurii administrative moştenite din Evul Mediu: „In anno 1635 calveniştii se sfătuiau între ei, cum să pună mâna cu ajutorul principelui biserica din piaţa mare şi cum să ajungă jude, astfel încât el (judele) să fie într-un an din rândul calveniştilor, în anul următor dintre unitarieni. Însă mulţumită providenţei milostive a lui Dumnezeu încercările lor josnice n-au dus la nimic, pentru că onorabilul oraş şi consiliul s-au înfăţişat înaintea principelui, astfel încât principele Gheorghe Rákóczy s-a liniştit, însă din această cauză porţile oraşului au fost deschise în ziua Sf. Ştefan foarte târziu. Calveniştii credeau că izbânda e de partea lor, însă au pierdut, dorinţa lor nu s-a îndeplinit, după ce se sfătuiseră deja între ei cine va fi jude, jude regal, jurat etc." *Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654)* [în continuare: *Segesvári Bálint följegyzései*], în: *Kolozsvári emlékirók*, 167.

49 Penultimul preot unitarian al bisericii parohiale (Sf. Mihail) a fost din partea naţiunii săseşti, Andreas Belleschdörfer, cf. Binder, *Közös múltunk*, 222.

50 Keserű Gizella: *Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején* [în continuare: Keserű, *Az erdélyi unitárius egyház*], în: *„Nem sűlyed az emberiség!"... Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára* [în continuare: *„Nem sűlyed"*], Budapest 2007, 433.

iar judele, Matthes Raw, răspunde. Plebanul este salutat de epitropul săsesc Lörincz Filstich pe *săseşte*; plebanul îi răspunde în *germană*. Apoi plebanul se îndreaptă spre biserica parohială, fiind însoţit de patru membri ai consiliului, de cler şi de centumviri. În biserica parohială se află comunitatea oraşului; plebanul se aşează în faţa mesei de împărtăşanie, fiind înconjurat de consiliu şi cler. Doi epitropi şi doi centumviri îl ridică pe masă. Epitropul comunică clerului şi întregii comunităţi alegerea pe *săseşte*; plebanul răspunde în *germană*. Predicatorul sas Broserus ţine o predică *săsească* iar şcolarii cântă *Te Deum laudamus*. Plebanul se îndreaptă către casa parohială; judele oraşului i se adresează plebanului în *maghiară* şi cere clerului să-l ajute pe paroh în toate, iar plebanul răspunde în *latină*.[51]

Această relatare este o sursă preţioasă privitoare la multilingvismul ritualizat şi încă funcţional la începutul secolul al XVII-lea. Atât reprezentanţii comunităţii politice cât şi ai comunităţii religioase stăpânesc mai multe limbi, respectiv dialecte, iar multilingvismul este integrat în administraţia urbană. Judele oraşului, Matthias Raw, membru al naţiunii săseşti, îl salută pe Radecius întâi în germană apoi în maghiară. Oraşul funcţiona în trei limbi de cultură: maghiara,[52] latina şi germana, la care se adaugă şi dialectul săsesc, limba comunicării orale dar şi una din limbile de cult, având în vedere că, aşa cum reiese din relatarea menţionată, predica s-a ţinut în dialectul săsesc, dar şi rezultatul votului este comunicat în săseşte.

În acest cadru multillingv, două limbi joacă un rol important: maghiara şi germana, datorită încărcăturii politice şi simbolice. Ordinea limbilor care rezultă din relatare este următoarea:

1. după alegere:[53] săseşte-germană
2. în biserică: săseşte-germană
3. în faţa casei parohiale: maghiară-latină

---

51 Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale), Microfilm, cota 14-1-85-145 (1585-1605; 1605-1670), proces verbal din 15.03.1622, f.353; parţial publicat în: Szegedi Edit, *Valentin Radecius és az egyházi hagyomány legitimitása* [în continuare: Szegedi, *Radecius*], în: *Keresztény Magvető*, 117 (2011), 287-289.

52 Începând din 1565 limba maghiară devine alături de latină una din limbile oficiale ale Principatului.

53 Nu avem informaţii despre limba în care Radecius i-ar fi salutat pe membrii consiliilor şi nici limba în care judele Matthias Raw ar fi răspuns. Pornind de la compoziţia paritară a celor două consilii putem presupune că Radecius a rostit salutarea în latină.

Ordinea limbilor nu înseamnă ierarhia limbilor. Ordinea reiese din modul de funcţionare a regimului de stări din Cluj: deoarece în 1622 judele oraşului era din naţiunea săsească, limba predicii din biserica parohială era germana/săseasca.[54] Limba administraţiei urbane în schimb a fost, indiferent de apartenenţa naţională a judelui, maghiara, procesele verbale ale consiliului oraşului fiind redactate începând din anii 1570 în această limbă.[55]

Cunoaşterea mai multor limbi făcea parte din educaţia şi competenţele elitei politic şi ecleziastice săseşti de pe Pământul Crăiesc.[56] La Cluj bilingvismul maghiar-german era parte integrantă a identităţii elitei urbane. În dreptul de la Buda, folosit drept model pentru Cluj (după 1458), reprezentanţii conducerii oraşului erau obligaţi să fie bilingvi.[57] Chiar dacă potrivit dreptului de la Buda (în varianta din

54 „pro evitandis in posterum dissensionibus, hanc rectificationem in omnibus infrascriptis inter partes praedictas perpetuo duraturam, ex judiciaria deliberatione nostra constitutimus, decrevimus, et pronunciavimus: I. Primum quidem, ubi de electione Plebanorum, et Templo majori, ac principali agitur, etsi in Litteris praescriptis privilegialibus super unione, et aequali dominio confectis, electio Plebanorum, et templum praedictum non specificantur, tamen cum eadem Litterae unionem, et aequale dominium inter partes praedictas observandum in se contineant [...] ut Plebanus de communi eorum libera eligatur voluntate, quod his verbis descriptum habetur: [...] judicavimus, cum toti Communitati concessa electio et Hungaros, et Saxones aequaliter in electionis dominium includat, [...] et in electione Plebanorum pro unione commune suffragium, et aequale dominium inter partes praedictas observetur, et quidem certo modo, et ordine statuimus: ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse ce-dere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat. Plebano Hungaro mortuo, vel Plebanatum resignante, succedat Saxo, Saxoni Hungarus. Similiter rectores, sive Magistri Scholae Hungarus Lectorem Saxonum, saxo vero Hungarum. Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones," Jakab, *Oklevéltár* II, 84- 85; *Erzählung*, 82-83.

55 Kiss, *Kolozsvári városi levéltár*, 136.

56 Ernst Wagner (ed.), *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen. I. Von der Reformation bis zum Jahr 1700* [în continuare: *Die Pfarrer*], Köln Weimar Wien: Böhlau 1999, 41-43.

57 Mollay, *Ofner Stadtrecht*, 83, nr. 59 (jude), 84, nr. 60 (juraţi), nr. 61 (notarul oraşului).

1439) originea germană era necesară pentru funcţiile superioare din oraş,[58] jurământul depus se referă la slujirea întregului oraş: „Jch swer ain ayd got [...] vnd der stat Zu Ofen, deütschen vnd Vngeren, armm vnd reich getrew zu sein."[59]

Acesta era contextul lingvistic în care s-a desfăşurat activitatea reformatorilor clujeni. În istoriografie rolul contextului lingvistic clujean a fost interpretat în moduri diferite. Pentru Jakab Elek impunerea antitrinitarismului a însemnat ascensiunea naţiunii maghiare şi începutul maghiarizării Clujului.[60] Pentru Antal Pirnát, autorul unor lucrări fundamentale despre antitrinitarismul ardelean, antitrinitarismul a început printre saşii înstăriţi şi cultivaţi, în schimb în rândurile maghiarilor săraci, mulţi dintre ei fiind noi în oraş, au rămas mai mult timp fideli calvinismului.[61]

Situaţia a fost însă mai complexă şi nu putem vorbi doar de delimitări între cele două naţiuni, ci şi de scindări în interiorul naţiunilor. Astfel, dacă mult timp specialiştii considerau că ideile spiritualist-anabaptiste au circulat în primul rând, dacă nu chiar exclusiv, printre saşi, având în vedere activitatea predicatorului Elias Gczmidele,[62] cartea de rugăciuni redactată de Gáspár Heltai în 1570 demonstrează că aceste curente erau active şi printre maghiarii din Cluj.[63] Nonadorantişti au existat în ambele naţiuni, la fel ca şi adversarii nonadorantismului.[64] Activitatea lui Johann Sommer, Adam Neuser, Matthias Vehe-Glirius, Erasmus Johannis, probabil şi cea a lui Christian Francken au fost legate de naţiunea săsească.[65]

Diferenţele doctrinare puteau duce în anumite condiţii la tensiuni între cele două naţiuni, aşa cum o demonstrează scandalul legat de propunerea lui Erasmus Johannis pentru funcţia de pleban al Clujului din partea naţiunii săseşti. În 1592, după moartea lui Demeter Hunyadi care fusese şi episcop, a urmat rândul naţiunii săseşti să propună un

58 Ibidem, 63, Nr. 24 (judele oraşului), 68, nr. 28 (notarul oraşului).
59 Ibidem, 75, nr. 42 (jude), 43 (juraţi), 44 (notarul oraşului). Formularea apare şi în jurământul meşteşugarilor, vezi nr. 46.
60 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*,158.
61 Ibidem, 158.
62 Ibidem,158.
63 Ibidem, 158.
64 Ibidem, 158.
65 Ibidem, 158.

candidat pentru funcţia de paroh din propriile rânduri, ceea ce a declanşat un scandal, legat atât de motive doctrinare, cât şi de apartenenţa candidaţilor propuşi de naţiunea săsească la starea laică şi nu ecleziastică.[66] (Erasmus Johannis fusese chemat la Cluj de Bernhard Jacobinus, fostul rector al şcolii din Antwerpen/Anvers şi apoi al şcolii din Cluj şi predicator al comunităţii săseşti).[67]

Răspunsul naţiunii săseşti demonstrează, că la sfârşitul secolului al XVI-lea naţiunea săsească de pe Pământul Crăiesc funcţiona ca model şi referinţă, exceptând, desigur, confesiunea.[68] Diferenţa teologică, mai precis cristologică, faţă de episcopul György Enyedi, a fost cea care a întârziat alegerea, Erasmus Johannis fiind un antitrinitarian conservator, care susţinea preexistenţa lui Isus, poziţie condamnată de sinod.[69] La această diferenţă teologică s-a adăugat concepţia teologico-politică a candidatului flandrens, manifestată într-o viziune din 1586 despre ciocnirea apocaliptică dintre creştinism şi Islam care va duce la nimicirea Imperiului Otoman.[70] În antitrinitarismul transilvan şi cel din paşalâcul Timişoarei aşteptările chiliaste se potoliseră în anii 1590, respectiv evoluaseră într-o direcţie paşnică, cea pe care o reprezenta şi György Enyedi.[71]

Pentru episcopul unitarian exista însă şi o altă dimensiune periculoasă a teologiei lui Johannis şi anume critica acerbă faţă de instituţia ecleziastică şi a legitimităţii ierarhiei clericale, mai ales a funcţiei episcopale, la care se adăuga şi condamnarea oricărei abateri de la litera Noului Testament, pe care o interpreta ca încălcare a libertăţii creştine, inclusiv în materie de rit şi ritual.[72] Astfel, Erasmus Johannis putea reprezenta şi un pericol pentru comunitatea urbană, mai ales din perspectiva lui Enyedi, adeptul nu doar al unităţii doctrinare, ci şi al

66 *A kolozsvári magyar és szász unitárius*, 91.

67 Dán Róbert, *Erasmus Johannis „Világos bizonyitékai"* [în continuare: Dán, *Erasmus Johannis*], în: Irodalomtörténeti Közlemények, 87 (1983), 120.

68 *A kolozsvári magyar és szász unitárius*, 92.

69 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*, 159; Balázs Mihály, *Palaeologus és Fausto Sozzini között. Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa* [în continuare: Balázs, *Palaeologus és Sozzini*], în: idem, *Felekezetiség és fikció* [în continuare: Balázs, *Felekezetiség*], Budapest: Balassi 2006, 99.

70 Keserű, *Klausenburger sächsische Unitarier*, 160.

71 Ibidem, 161-163.

72 Dán, *Erasmus Johannis*, 129.

disciplinei ecleziastice.[73] Conflictul a fost rezolvat printr-un compromis, astfel că Erasmus Johannis devine prim-preot (paroh) al Clujului, cu condiţia să nu mai conteste autoritatea sinodului şi a episcopului.[74]

La fel ca ritualul poliglot al investirii parohului clujean din 1622, alegerea furtunoasă a lui Erasmus Johannis poate fi văzută ca o oglindă a identităţii politice a oraşului. Clujul premodern n-a fost monolingv, deoarece „constituţia" oraşului nu permitea aşa ceva. Multilingvismul şi mai ales bilingvismul maghiar-german era expresia Uniunii şi asigura în mod perceptibil funcţionarea ei. Conflictul privind plăcuţa de pe Turnul Podului din 1580 dovedeşte că orice încercare de a introduce monolingvismul în spaţiul public a fost interpretat ca încălcare a Uniunii, deci un atac împotriva fundamentului politico-juridic al oraşului. Sentinţa regală din 1568 şi extinderea Uniunii asupra bisericii nu au însemnat, prin urmare, un atac împotriva Uniunii de către o naţiune şi apărarea ei de către cealaltă, ci apărarea Uniunii din două perspective diferite.

Conflictele dintre cele două naţiuni demonstrează pe de-o parte, că Uniunea era un instrument pentru reglementarea convieţuirii în oraş, care se putea transforma în anumite contexte în cauza confruntărilor. Totuşi, deşi existau suspiciuni din ambele părţi că cealaltă naţiune foloseşte Uniunea în scopuri hegemonice sau că intenţionează s-o submineze, această Uniune funcţiona şi era respectată ca o Constituţie. Pe altă parte, conflictele nu au izbucnit doar din cauza interpretărilor diferite ale Uniunii şi ale binelui comun, ci şi din motive care nu au avut de-a face cu Uniunea şi care nu existau în epoca redactării ei. Faptul că ambele naţiuni au avut, cel puţin formal, aceeaşi apartenenţă religioasă, nu a reuşit să evite conflictele.

Rolul fundamental al Uniunii pentru viaţa Clujului este demonstrată de longevitatea ei, supravieţuind Reformei, devenind astfel elementul de continuitate din istoria oraşului premodern. Reforma a completat Uniunea, desăvârşind astfel constituţia oraşului şi lărgind competenţele magistratului. Clujul nu a devenit o teocraţie, căci biserica s-a supus autorităţii politice în ceea ce priveşte administraţia ei şi nu invers. Nici judele oraşului, nici centumviratul, nici senatul nu interveneau în problemele strict doctrinare, ci vegheau asupra respectării Uniunii (şi) în viaţa ecleziastică.

---

73 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 100.

74 Ibidem, 99.

2. Reforma neterminată. Antitrinitarismul ca desăvârşire a Reformei

După studiile desfăşurate la Braşov şi Wittenberg, Francisc Dávid se întoarce la Cluj, probabil în 1552 sau 1555.[75] Există informaţii potrivit cărora în 1551 ar fi fost rectorul şcolii din Bistriţa, fiind enumerat printre ultimii rectori catolici,[76] apoi preot la Petreşti sau că s-ar fi refugiat la Sibiu sau Cluj.[77] În 1553 se află la şcoala din Cluj, iar, după toate probabilităţile, în 1555 fusese ales în funcţia de pleban (paroh) la Cluj.[78]

Când a sosit la Cluj, în oraş exista deja o puternică comunitate protestantă legată de Gáspár Heltai.[79] Despre activitatea lui Dávid la Cluj în această perioadă nu există surse, însă faptul că a participat, ca autor al antitezelor, la dezbaterea teologică cu Francesco Stancaro (Stancarus), sprijinit de Péter Petrovics, banul de Timiş, duc la concluzia că avea deja o reputaţie care trecuse de zidurile Clujului.[80] Ca urmare a prestaţiei teologice, Dávid a fost chemat la Cluj şi Sibiu pentru funcţia de prim-preot (pleban, paroh), alegând Clujul.[81]

Această decizie a lui Dávid nu a fost determinată de o schimbare de solidaritate etnică, aşa cum susţinuse vechea istoriografie.[82] De fapt, nu se ştie de ce a refuzat Sibiul. Probabil Clujul îi oferise „oportunităţi de carieră" mai importante decât Sibiul. Chemarea lui Dávid la Sibiu este importantă şi din altă perspectivă, mai puţin cercetată şi anume: relaţiile dintre Cluj şi Pământul Crăiesc. Nu doar Sibiul a chemat un preot din afara Pământului Crăiesc, ci şi Braşovul. Este vorba de chemarea lui Heltai la Braşov în 1557, pe care acesta a declinat-o.[83] Activitatea unor clerici din afara Pământului Crăiesc nu era ceva neobişnuit, primii doi

---

75 Balázs, *Franz Davidis*, 63.

76 Balázs Mihály, *Itinerarul vieţii lui Dávid Ferenc* [în continuare: Balázs, *Itinerarul*], în: *Clujul renascentist*, 179.

77 Ibidem, 179.

78 Ibidem, 180.

79 Ibidem, 181.

80 Balázs, *Itinerarul*, 181; idem, *Franz Davidis*, 63.

81 Balázs, *Itinerarul*, 181-182; idem, *Franz Davidis*, 63.

82 Balázs, *Itinerarul*, 182.

83 Georg Daniel Teutsch, *Helth, Caspar,* în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 11 (1880), 711; cf. Heigl, Bernhard/Şindilariu, Thomas (ed.), George Michael Gottlieb von Herrmann, *Das alte Kronstadt. Eine siebenbürgische Stadt-und Landesgeschichte*

episcopi saşi au venit chiar din afara Transilvaniei: Paul Wiener din Carniolia,[84] iar Matthias Hebler din Ungaria Superioară.[85] Tot din afara Pământului Crăiesc a provenit şi episcopul Christian Barth (1647-1652), fiul unui iobag din Moardăş.[86]

Relaţiile dintre oraşele de pe Pământul Crăiesc şi Cluj au fost deschise cât timp exista consensul teologic, însă nici după ce Clujul evoluase în altă direcţie – ceea ce nu ar fi fost posibil, dacă Clujul ar fi aparţinut Universităţii Naţionale –, relaţiile nu au fost întrerupte. Chiar dacă începând cu 1570 era interzis studiul la colegiul din Cluj,[87] legăturile au continuat, iar accentul lor s-a mutat, oraşul devenind important în primul rând pentru formarea meşteşugarilor.[88]

După disputa cu Stancaro, care susţinea că Isus Hristos nu poate fi mijlocitor decât după natura umană, Dávid scrie un tratat împotriva lui Márton Kálmáncsehi, care fusese membru al capitlului catedralei din Alba Iulia şi susţinea o versiune strictă a Reformei helvete din punctul de vedere al doctrinei euharistice, precum şi un antiritualism şi anticlericalism radical.[89] Kálmáncsehi fusese sprijinit de Petrovics, al cărui intrare în Cluj în 15 martie 1556 este considerat începutul instituţionalizării Reformei, manifestat prin acţiunile iconoclaste în biserica parohială.[90] Dávid convoacă în 1557 două sinoade, în care tezele susţinute

---

bis 1800 [în continuare: Herrmann, *Das alte Kronstadt*], Köln Weimar Wien: Böhlau 2010, 345.

84 *Paul Wiener 1553-1554,* în: Hermann Jekeli, *Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, I. Teil. Die Bischöfe der Jahre 1553-1867* [în continuare: Jekeli, *Bischöfe*], Köln Wien: Böhlau 1978 (reprint al ediţiei din 1933), 6.

85 Ibidem, 11.

86 Ibidem, 65.

87 Teutsch, *Urkundenbuch*, II, 122.

88 Johannes, Tröster, *Das Alt-und neu-Teutsche Dacia. Das ist Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen / darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner / wahres Herkomen / Religion / Sprachen / Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Annahmungen entdecket werden. Neben etlichen Kupfern /und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johannes Tröster / Cibino Transsylv. SS Th & Philosoph. Medicae Studioso* [în continuare: Tröster, *Dacia*], Nürnberg, 1666, reprint Köln Wien: Böhlau 1984, 451.

89 Balázs, *Franz Davidis*, 64.

90 De fapt, pe parcursul secolului al XVI-lea au fost trei incidente iconoclaste: 1556, 1565, 1577, Maria Crăciun, *Practica religioasă, spaţiul ecleziastic şi identitatea*

de protejatul lui Petrovics sunt respinse.[91] Astfel, Dávid apare printre semnatarii *Consensus doctrinae de sacramentis Christi pastorum et ministrorum ecclesiarum in inferiori Pannonia et nationis utriusque in tota Transylvania*[92] ca „pastor ecclesiae Claudiopolitanae ac superintendens ecclesiarum Christi nationis Hungaricae in Transsilvania", alături de „Casparus Heltus, senior ecclesiae Claudiopolitanae" şi „Michael Deretskeynus, ecclesiastes Claudiopolitanus".[93]

Urcarea în ierarhia ecleziastică îi asigura lui Dávid o audienţă mult mai mare decât cea de pleban al Clujului. Superintendentura pe care o păstorea Dávid a fost a doua organizare ecleziastică protestantă din Transilvania, după instituirea primului episcop al bisericii săseşti, Paul Wiener, în 1553. Superintendentura cu sediul la Cluj nu a substituit defuncta episcopie de la Alba Iulia, ci a fost organizată după un criteriu mixt, lingvistic şi teritorial. Superintendentura cu sediul la Sibiu (mutat apoi în 1572 la Biertan) a cuprins teritoriul capitlurilor (decanatelor) săseşti, indiferent dacă comunităţile parohiale se aflau pe Pământul Crăiesc sau în comitate.[94] Criteriul nu era însă strict lingvistic, deoarece comunităţile maghiarofone sau cele bulgăreşti din scaunele săseşti aparţineau de superintendentura de la Sibiu, apoi din 1572 de la Biertan. Astfel, comunitatea maghiară din suburbia Blumăna aparţinea de prim-preotul Braşovului, aşa cum dovedeşte participarea şi semnătura lui Ambrosius „N. Hungaricae eccles. concionator" în 1572 la introducerea *Formula pii consensus* în capitlul Ţării Bârsei.[95] Superintendentura condusă de Dávid a cuprins comitatele, scaunele secuieşti (scaunele Arieş, Mureş, Trei Scaune, Odorheiu – cele care au devenit majoritar protestante ca Arieş şi Mureş, sau mixte ca Trei Scaune şi Odorheiu, unde frontierele

---

confesională a Bisericii Antitrinitare în Transilvania epocii moderne timpurii [în continuare: Crăciun, *Practica*], în: Lupescu Makó Mária, Ionuţ Costea, Ovidiu Ghitta, Sipos Gábor, Rüsz-Fogarasi Enikő (ed.), *Cluj-Kolozsvár-Klausenburg 700. Várostörténeti tanulmányok. Studii de istorie urbană* [în continuare: *Cluj-Kolozsvár-Klausenburg*], Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület 2018, 302.

91 *Urkundenbuch,* II, 4-19.

92 Ibidem, 10-19.

93 Ibidem, 19.

94 Georg Müller, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192-1848. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen* [în continuare: Müller, *Landkapitel*], Hermannstadt: Krafft&Drotleff 1936, 16, 22, 26, 27, 30-32, 34, 37, 42-44, 52, 57, 71.

95 *Acta Capituli Barcensis*, 72.

confesionale s-au stabilizat abia la sfârşitul secolului al XVII-lea)[96] şi evident Clujul. Astfel superintendentura clujeană a fost majoritar maghiarofonă, dar cuprindea şi comunităţile germanofone din Cluj şi din capitlul Teaca, formate din satele germanofone din comitatele Cluj şi Dăbâca, păstorite apoi până în 1850 de superintendentul reformat.[97] Această împărţire pragmatică a supravieţuit disensiunilor teologice.

Evenimentele anului 1557 au stat sub semnul împletirii religiosului şi a politicului, care va marca de-acum încolo în mod decisiv istoria antitrinitarismului ardelean şi biografia lui Francisc Dávid. Susţinerea lui Kálmáncsehi de către Petrovics nu s-a bazat doar pe simpatii teologice, ci făcea parte dintr-un proiect politic. Petrovics voia să transforme Transilvania dintr-o soluţie de avarie, într-un stat propriu-zis, prin acceptarea de nevoie a puterii otomane şi ruperea radicală de trecutul catolic al Ungariei. Transformarea Transilvaniei într-o ţară protestantă ar fi fost etapa intermediară în izgonirea otomanilor şi reunificarea Ungariei.[98] Între cei doi radicali, Kálmáncsehi şi Petrovics, Dávid reprezenta poziţia religioasă moderată şi aripa filohabsburgică, aşa cum o dovedeşte scrisoarea către magistratul Caşoviei (Košice/Kassa/Kaschau) din 1557.[99]

Dávid se afla deci, în 1557, în tabăra protestantismului de orientare wittenbergensă, numită pentru a nu complica lucrurile excesiv, luteranism. Moderatul pleban al Clujului şi episcop al comunităţilor maghiare, care s-a confruntat cu protejatul guvernatorului, devenise pentru scurt timp campionul protestantismului moderat ardelean în lupta împotriva radicalilor. Moartea lui Petrovics în 1557 a însemnat o turnură în istoria ecleziastică a Transilvaniei, pentru că astfel Stancaro şi Kálmáncsehi îşi pierduseră susţinerea politică. Regina Izabella, deşi catolică, devine patroana protestanţilor din Transilvania.[100]

Biografia lui Dávid se afla până în acest moment în concordanţă cu cea a colegilor săi din superintendentura sibiană. Victoria împotriva radicalilor a dus însă nu la consolidare, ci la continuarea căutării, aşa cum s-a întâmplat de fapt şi în superintendentura sibiană. Teologia predominantă a protestantismului transilvan era cea melanchthoniană, din care puteau

96 Juhász István, *A székelyföldi református egyházmegyék* [în continuare: Juhász, *Székelyföldi református egyházmegyék*], Kolozsvár 1947, 34-44, 45, 48-50.
97 Müller, *Landkapitel*, 68-69.
98 Balázs, *Franz Davidis*, 65.
99 Ibidem, 65.
100 Ibidem, 67.

evolua diferite curente. Atunci când Dávid a aderat la doctrina euharistică de orientare helvetă, putea într-adevăr spera că această orientare va fi împărtăşită de colegii săi din superintendentura sibiană. Cazul Titus Amicinus a izbucnit după ce Dávid îşi asumase orientarea helvetă.[101] Deoarece nu a reuşit să obţină unitatea religioasă a comunităţilor maghiare şi săseşti, s-a retras din funcţia de episcop.[102] Unificarea bisericilor din Transilvania era importantă pentru a păstra comunitatea cu cei care trăiau sub suzeranitatea habsburgică,[103] avea deci o importanţă politică de prim rang. Protestantismul transilvan putea astfel să evite pericolul izolării.

Această unitate urma să fie obţinută însă altfel decât îşi imaginase Dávid. În 1563 medicul Curţii devine un piemontez, Giorgio Biandrata,[104] ceea ce a schimbat radical nu doar biografia lui Dávid, ci şi istoria ecleziastică a Transilvaniei. Dacă până acum Dávid se mişcase între limitele teologice ale protestantismului trinitarian, începând cu chemarea lui ca predicator al Curţii, chiar şi sub aparenţa consolidării doctrinare tradiţionale, începe subvertirea nu doar a Reformei magisteriale, ci a protestantismului însuşi. Paradoxul transilvan este însă, că trecerea de la protestantismul de observanţă helvetă la Reforma radicală se întâmplă sub protecţia puterii princiare.[105]

Aşa cum subliniază Ildikó Horn, mişcarea antitrinitariană a reprezentat o muncă în echipă[106] desfăşurată sub protecţia Curţii, cu întregul aparat de stat în spate. Rolul de medic al Curţii al lui Biandrata a fost speculat deja de contemporani, însă Biandrata a avut, într-adevăr acces la informaţii altfel greu de obţinut (şi uşor de instrumentalizat),[107] având în vedere sănătatea fragilă a domnitorului. Când a venit în Transilvania, Biandrata fusese deja implicat într-o dispută cu Calvin la Geneva (1556) şi avea experienţa directă a formării antitrinitarismului în Polonia.[108]

Giorgio Biandrata era adeptul biblicismului sceptic şi urmărea un program erasmian în esenţă: oprirea polemicilor teologice şi apropierea

---

101 *Acta Capituli Barcensis*, 4-5; cf. Szegedi, *Konfessionsbildung*, 146.
102 Balázs, *Franz Davidis*, 68-70.
103 Ibidem, 69.
104 Balázs, *Franz Davidis*, 70; Horn, *Hit*, 44.
105 Horn, *Hit*, 42.
106 Ibidem, 42.
107 Ibidem, 44-45.
108 Despre formarea teologică a lui Biandrata nu se cunoaşte nimic, dar cu mare probabilitate apropierea de Reformă s-a întâmplat deja în Italia Balázs, *Franz Davidis*, 71.

confesiunilor pe baza unui minim teologic bazat pe Crezul Apostolic.[109] Premisa de bază a acestui biblicism sceptic este că Dumnezeu a ascuns majoritatea problemelor teologice, iar preocupările pentru acestea sunt sterile. Astfel, discuţiile despre Treime sunt sterile, pentru că este un concept nebiblic, format prin termeni filosofici.[110] Biandrata considera că acest program reprezintă împlinirea Reformei şi a filologiei biblice, iar minimalismul teologic poate fi actualizat prin scepticismul biblic.[111] Prin renunţarea totală la aparatul conceptual trinitarian şi astfel întoarcerea la creştinismul de dinaintea conciliilor de la Niceea şi Constantinopol, programul lui Biandrata promitea reîntoarcerea la unitatea protestantă pe care Jan Łaski aproape o realizase.[112] La acest program au aderat pentru prima oară nobili polonezi şi lituanieni.[113]

Chemarea lui Francisc Dávid în funcţia de predicator al Curţii în locul lui Dionisie Alesius şi repunerea lui în funcţia de episcop al bisericilor maghiare în 1564[114] era o etapă fundamentală în planul medicului Curţii. Pentru Biandrata, Ioan Sigismund nu era un antitrinitarian inerant,[115] drept care apropierea de teologia antitrinitariană trebuie făcută cu precauţie, chiar şi prin măsuri aparent paradoxale. Astfel, primul pas a fost introducerea teologiei reformate ca treaptă în eliminarea terminologiei nebiblice[116] şi susţinerea separării teologice şi administrative definitive a celor două „religii", cea clujeană şi cea sibiană.[117] Astfel, ţelul îndepărtat, la care Biandrata nu a renunţat, a fost îngheţat temporar, putându-se concentra asupra reformarea profundă din punct de vedere teologic a comunităţilor maghiarofone.

Prin aducerea la Curte a reprezentantul religiei clujene, plebanul Clujului a avut parte de o audienţă la un cu totul alt nivel: chiar dacă fusese influent şi înainte, Francisc Dávid devine nu doar partea reţelei lui Biandrata, care transcendea limitele Transilvaniei, ci şi unul dintre

109 Balázs, *Az antitrinitarizmus Kelet-Közep-Európában a 16. században* [în continuare: Balázs, *Antitrinitarizmus]*, în: idem, *Hitújítás*, 101.
110 Ibidem, 101.
111 Ibidem, 101.
112 Ibidem, 102.
113 Ibidem, 101.
114 Balázs, *Franz Davidis*, 70.
115 Horn, *Hit*, 41.
116 Balázs, *Franz Davidis*, 70.
117 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 104.

cei care o formau din punct de vedere teologic.[118] Dávid avea de-acum încolo relaţii cu elita politică din rândul căreia s-au recrutat patronii şi astfel multiplicatorii noii mişcări religioase.[119] Pe de altă parte, datorită reţelei internaţionale de care dispunea Biandrata, Dávid avea acces la literatura dizidenţei religioase, iar lucrările sale intrau în circuitul european. Odată cu Biandrata, antitrinitarismul ardelean devenea indisolubil legat de cel polono-lituanian, făcând parte nu doar din politica internă, ci şi din cea externă a Transilvaniei.

Îndoielile lui Francisc Dávid privind biblicitatea triadologiei pot fi datate în jurul anilor 1564-1565. Primele expresii ale acestei evoluţii sunt *Consensus Doctrinae de vera Trinitate* elaborat la sinodul de la Turda (martie 1566), precum şi *Sententia concors* elaborat la sinodul reformat de la Târgu Mureş.[120] Francisc Dávid i-a convins pe reformaţi, grupaţi în jurul lui Péter Melius, episcopul Debreţinului, că terminologia triadologică nu este de origine biblică.

Astfel a reuşit să introducă o modificare importantă în Catehismul de la Heidelberg, Catehismul de la Heidelberg (1563), cel mai răspândit catehism al lumii reformate şi expresia consolidării teologiei reformate faţă de cea luterană,[121] prin eliminarea terminologiei tradiţionale a triadologiei.[122] În *Catechismus Ecclesiarum Dei in Natione Hungarica per Transilvaniam* este afirmată unitatea şi divinitatea exclusivă a lui Dumnezeu, aflat într-o unitate desăvârşită cu Fiul şi Sfântul Duh:

> Plures enim ac diversae Deitates esse non possunt, sed una est Deitas Patris, quam ab anni aeternitate, Filio et Spiritus Sancto perfecta plenitudine communicat.[123]

---

118 Horn, *Hit*, 42-47.

119 Ibidem, 47.

120 Kiss Áron, *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései* [în continuare: Kiss, *Református zsinatok*], Budapest 1889, 449-458; cf. István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporate Politics in the Principality of Transylvania (1526-1691)* [în continuare: Keul, *Early Modern*], Leiden Boston: Brill 2009, 108.

121 Ibidem, 59.

122 Balázs, *Franz Davidis*, 71.

123 *Catechismus Ecclesiarum Dei in Natione Hungarica per Transilvaniam* [în continuare: *Catechismus Ecclesiarum Dei*], Claudiopoli 1566, nepaginat.

Deşi catehismul nu a mai folosit în această formă modificată,[124] fiind depăşit de evoluţia rapidă a teologiei antitrinitariene ca şi de respingerea generală în lumea calvinismului,[125] este totuşi un document fundamental: a fost atât ultima încercare de compromis dintre teologia reformată şi cea antitrinitariană cât şi prima expresie a antitrinitarismului propriu-zis.[126]

Francisc Dávid şi Giorgio Biandrata au introdus schimbări substanţiale în ediţia din 1566 a catehismului: deşi majoritatea întrebărilor din catehismul de la Heidelberg au fost preluate neschimbat sau cu mici schimbări, numărul întrebărilor a fost mărit, iar întrebările care nu corespundeau scopului, au fost omise, respectiv înlocuite. Astfel, au dispărut „locus classicus" privitor la singura consolare a omului, ca şi întrebările privitoare la mizeria umană, păcatul originar, mântuirea prin credinţă, iar în locul trinităţii apare triada divină.[127]

Această „compilaţie făcută la repezeală", în spiritul umanismului raţional,[128] a transformat Catehismul de la Heidelberg într-un manifest al antitrinitarismului incipient. Compromisul din 1566 nu putea să dureze în aceste condiţii, deoarece fundamentele teologice ale celor două tabere erau opuse, iar din 1567 antitrinitarienii şi reformaţii se despart în mod public.[129]

Evoluţia antitrinitarismului din Transilvania a cunoscut două etape: prima (până în1570) de sorginte serveto-sociniană cu influenţe anabaptist-spiritualiste, a doua (după 1570) aflată sub amprenta gândirii lui Palaeologus.[130] Diferenţa dintre cele două etape nu este graduală, ci

---

124 Kathona Géza, *A Heidelbergi Káté deformálodása az antitrinitarizmussal vívott harcokban* [în continuare: Kathona, *Heidelbergi Káté*], în: Bartha Tibor (ed.), *A Heidelbergi Káté története Magyarországon* [în continuare: *Heidelbergi Káté*], Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya 1965, 76.

125 Ibidem, 75.

126 Carmen Florea, *Shaping Transylvanian anti-Trinitarian identity in an urban context* [în continuare: Florea, *Shaping*], în: Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, Graeme Murdock (ed.), *Confessional Identity in East-Central Europe* [în continuare: *Confessional Identity*], Aldershot, Burlington: Ashgate 2002, 75.

127 Kathona, *Heidelbergi Káté*, 67.

128 Ibidem, 68.

129 Balázs Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén* [în continuare: Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*], Budapest, Akadémiai Kiadó 1988, 28, 88.

130 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 11, 17, 28; idem, *Előszó,* în: *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból* [în continuare: *Földi és égi hitviták*], Budapest Kolozsvár: A Dunánál Qui one quint 2003, 16.

fundamentală: dacă în prima etapă este vorba de o „reparaţie" a teologiei reformatorice, în primul rând de observanţă helvetă, prin respingerea Trinităţii, prin crearea unei noi cristologii precum şi a unei doctrine baptismale noi, dar şi a unei noi abordări a religiilor monoteiste[131] – toate în limitele teologiei reformatorice, în următoarea etapă este vorba deja de despărţirea de Reformă. Prima fază are şi caracter apologetic, având în vedere atacurile dinspre Geneva împotriva antitrinitarismului. În cartea lui Theodore de Bèze împotriva lui Valentino Gentile, antitrinitarismul este despărţit de Reformă, fiind prezentat, alături de anabaptism, ca unealta Satanei pentru distrugerea Reformei,[132] astfel că, drept răspuns, antitrinitarienii se prezintă drept aceia care desăvârşesc Reforma.

Antitrinitarienii, spre deosebire de ceilalţi protestanţi – încă mai făceau parte din ramura protestantă a creştinismului occidental – nu încercau să formuleze mărturisiri de credinţă care să fie tratate drept scrieri simbolice, ci le tratau ca pe un bilanţ al etapei, astfel că puteau fi modificate sau chiar eliminate.[133] Pentru cunoaşterea stadiului evoluţiei teologice a antitrinitarismului ardelean în 1569-1570, următoarea mărturisire de credinţă proclamată cu ocazia disputei de la Oradea din 1569 oferă poate cea mai bună sinteză a perioadei pre-palaeologiene:

> Mărturisire de credinţă despre unul Dumnezeu Tatăl şi fiul Lui Isus Hristos şi Sfântul Duh, pe baza scrierilor profetice şi apostolice.
>
> Despre unul Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Hristos
>
> Că există un Dumnezeu, creatorul cerului şi pământului, este dovedit de întreaga Sf. Scriptură. Şi deşi cea mai mare parte a lumii mărturiseşte un Dumnezeu, doar puţini cunosc, cine este acest Dumnezeu din fluxul Sf. Scripturi.
>
> Căci acesta este un Dumnezeu simplu, nu triplu şi nici cvadruplu, ci doar unul, care nu are tovarăş, care să-i fie egal. Nu a existat şi nu va exista niciodată unul.
>
> Şi nu există niciun Dumnezeu care să nu fi avut un fiu, ci este Tatăl sfânt al Domnului nostru Isus Hristos. Şi astfel deosebesc Domnul nostru Hristos şi apostolul Pavel religia creştinilor adevăraţi de religia păgânilor şi de religia falsă a celorlalte popoare.

131 Cf. Pirnát, *Ideologie*, 163.
132 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 35.
133 Ibidem, 40, 86.

Acest Dumnezeu Tatăl este unicul Dumnezeu din putere proprie, care n-a preluat nimic de la altcineva, care stă deasupra tuturor şi de la care există toate, Dumnezeul, Tatăl şi capul Domnului nostru Isus Hristos: Tatăl luminii şi izvorul binelui. Aceasta este adevărata religie profetică şi apostolică.

Dar a mărturisi în locul unui Tată atotputernic un Dumnezeu triplu sau cvadruplu, o fiinţă şi trei persoane, care câteodată sunt una în fiinţă, altădată trei, nu este altceva decât introducerea şi ridicarea multor zei şi idoli şi comunităţile creştine şi de a-l urma astfel pe Anticrist pe care l-a profeţit Daniel. Ca un asemenea Dumnezeu să apară şi la care să se închine, [Dumnezeul] pe care Părinţii noştri, Avraam, Isaac, Iacov etc nu l-au cunoscut. Căci nici patriarhii nici profeţii nici apostolii nu au ştiut de Dumnezeul esenţei, triplu, personal, sterp al Papei, ci au cunoscut doar un singur Dumnezeu, Tatăl sfânt şi atotputernic al Domnului nostru Isus Hristos, adevăratului Mesia.

Despre Domnul nostru Isus Hristos, unicul fiu al lui Dumnezeu Tatăl

Domnul nostru Isus Hristos este Fiul binecuvântat şi sfânt al singurului Dumnezeu Tată, care a fost dintotdeauna ales pentru slava şi mântuirea noastră de Dumnezeu Tatăl, că a fost un miel fără prihană, şi ne-a izbăvit pentru Tatăl ceresc prin sângele său de toată falsitatea noastră şi ne-a curăţat ca să devenim poporului său.

Iar acest Fiu al Tatălui, Domnul nostru Isus Hristos, s-a revelat în Vechiul Testament sub diferite chipuri, ca jertfă, manna sau pâine cerească, în ape, stânci, scara lui Iacob etc.

Şi i s-a dat şi s-a născut în ultimele dintre timpuri din sămânţă femeiască după promisiunea: Fiul lui Dumnezeu, adevărat om după trup, este şi Dumnezeu prin duhul sfinţitor ca şi prin locuirea prin divinitatea Tatălui Fiul mărturisit al lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu Tatăl a desăvârşit mântuirea noastră şi ne-a dat mântuirea veşnică.

Ne închinăm la Fiul lui Dumnezeu, Domnului nostru Isus Hristos după porunca lui Dumnezeu Tatăl: Iar tot binele, atât al trupului cât şi al spiritului îl aşteptăm de la el, ca acela al cărui Tată i-a dat totul de la sine, iar noi vom fi mântuiţi prin credinţa în el şi vom primi viaţa veşnică: pentru că alt nume nu i s-a dat, în care să fim mântuiţi, ci doar în numele lui Isus Hristos. Iar alt fundament decât Isus Hristos nu există.

Acesta este Fiul lui Dumnezeu, Isusul Hristos, mijlocitorul, înaltul preot, intercesorul, regele şi apărarea sigură în faţa fiecărei primejdii:

Care ne duce în mila lui Dumnezeu Tatăl: Şi prin care avem curajul să ne înfăţişăm în faţa Tatălui nostru sfânt şi ceresc.

A mărturisi acestea despre Isus Hristos nu este altceva, decât a-l înţelege din fluxul întregii Sfinte Scripturi, nu este altceva decât că Isus Hristos provine de la Tatăl lui sfânt ceresc şi că a primit totul, în primul rând divinitatea lui, vine de la Tatăl sfânt din Ceruri: Pentru că Tatăl a dat totul Fiului Său.

A proclama în schimb o mărturisire, nu este altceva decât lepădarea unului Dumnezeu Tată şi a Fiului Său, Isus Hristos şi astfel a ataca onoarea şi gloria Tatăl, pe care Isus Hristos, Fiul lui binecuvântat şi sfânt, îl apără şi slăveşte şi depune astfel mărturie, că El nu a venit în lumea aceasta pentru a-şi face propria voinţă, ci pentru a făptui după voia Tatălui sfânt ceresc. Acest tată i-a conferit putere şi toată fiinţa divinităţii, prin care a fost ridicat de Tată la egalitate, l-a aşezat la dreapta Lui şi i-a dat un nume care stă deasupra tuturor numelor.

Aşa cum este un Dumnezeu Tată, o divinitate, o înţelepciune şi o milostenie, tot astfel au fost pogorâte asupra lui Isus Hristos divinitatea, înţelepciunea, adevărul şi milostenia şi arătat prin el, că a apărut în Dumnezeu în acest trup, Dumnezeu Tatăl care locuieşte în lumina de necuprins, căruia nu i se poate apropia nimeni, şi de care [totuşi] avem de ştire, iar pe Isus Hristos îl putem cunoaşte ca pe Dumnezeul care ne stă aproape, pentru a mărturisi într-adevăr că Isus Hristos se află în chipul lui Dumnezeu şi este lumina slavei lui Dumnezeu şi semnul firii sau realităţii lui Dumnezeu: Aşa cum lumina Soarelui înconjoară, acoperă şi umple de tot vasul făcut din cristal, tot astfel este omul Isus Hristos locuinţă şi templu a divinităţii tatălui.

Summa Summarum.

Aceasta este confesiunea creştină adevărată a celor credincioşi şi anume de a-l mărturisi pe Isus Hristos, zămislit de Sf. Duh şi născut de Fecioara Maria, ca Fiu al unicului Dumnezeu Tată cel slăvit şi viu: Această cunoaştere şi mărturisirea ei este viaţa veşnică.

Dar a recunoaşte un Fiu, care se află aici din veşnicie, care s-a născut din fiinţa sau persoana Tatălui înainte de vremuri şi este persoana a doua a Treimii şi Dumnezeu din sine însuşi, de o fiinţă cu Tatăl, dar diferit ca persoană, nu este altceva decât de a lepăda atât Tatăl cât şi Fiul: Mai mult decât atât, a-l respinge şi dispreţui pe Isus Hristos, ca pe Isus Hristos cel adevărat şi unic Fiu, zămislit de Sf.. Duh şi născut de Fecioara Maria, şi

de a ridica în locul său un alt Hristos şi Fiu şi astfel de a-i strica şi pierde întreaga divinitate.

Acestui Fiu al lui Dumnezeu, lui Isus Hristos, i-a fost format nu doar trupul de Sf. Duh, ci prin aceasta Dumnezeu Tatăl i-a dat toată divinitatea şi l-a înălţat prin mirungerea aferentă ca Domn şi Hristos, pentru ca spiritul lui Iehova să odihnească în el, adică înţelepciunea, mintea, frica lui Dumnezeu cel slăvit, atotputernic şi veşnic: Astfel va fi mărturisit ca Fiul al lui Dumnezeu şi ca Dumnezeu care stă deasupra tuturora şi creatorul unei lumi noi.

De aceea păstrăm în mintea noastră de la Sf. Scriptură citire două lucruri despre Isus Hristos:

1. În primul rând, că trupul sau umanitatea Lui a fost zămislit fără prihană şi format de Sf. Duh în pântecul Fecioarei.

2. În al doilea rând, că este locuinţa veşnică a Sf. Duh al Dumnezeului Tată, ridicat cu forţa şi putere divină, astfel că adevărata sa divinitate [devine vizibilă], drept care este numit Hristos, Domn şi Dumnezeu care stă peste toate.

Aceasta este adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu Tată şi a Fiului Său sfânt, şi o mărturisire că este fundamentul vieţii noastre veşnice şi a mântuirii noastre şi că aceasta nu este o credinţă sau religie turcească.

Despre Sf. Duh

Sf. Duh, puterea nemăsurată şi atotputernică a lui Dumnezeu, pe care a revelat-o

1. Pentru prima oară, în prima Creaţie, când le-a creat prin el pe toate, le-a umplut cu viaţă, le-a hrănit şi păstrat.

2. În al doilea rând, mai limpede în cea de-a doua creaţie, prin sfântul Său Fiu binecuvântat, când i-a scos pe cei aleşi din gura diavolului, i-a întors din păcat şi i-a născut din nou: apoi, din nou, când i-a trezit pe morţi, i-a vindecat pe cei bolnavi, a exorcizat diavoli şi a fost înviat din morţi.

Şi astfel, la fel ca în prima creaţie Dumnezeu Tatăl a umplut prin Duhul Său totul cu viaţă, a hrănit şi păstrat, la fel i-a umplut pe cei pe care i-a creat din nou prin Fiul Său sfânt, Isus Hristos, cu Sfântul său Duh, i-a sfinţit şi apoi i-a pecetluit, şi îi păstrează până la sfârşit, pentru ca nu să cadă din moştenirea cerească, ci să trăiască în fericire veşnică.

Dumnezeu Tatăl i-a convertit, luminat, instruit, învăţat, încurajat, incitat şi împuternicit pentru a face fapte bune: Pentru aceste fapte Sf. Duh este numit un dar, învăţător, mir, foc, apă vie şi paraclet.

În afara de acestea mai este numit şi primirea ca Fiu şi duhul adevărului şi al certitudinii: Pentru că depune mărturie pentru sufletul nostru, că suntem fiii lui Dumnezeu şi părtaşi ai moştenirii cereşti şi îl numeşte pe Dumnezeu împreună cu noi un Tată milostiv.

Şi acest Duh Sfânt este numit nu doar Duhul Tatălui, ci şi al Fiului, pentru că Dumnezeu Tatăl i l-a dăruit nemăsurat şi l-a uns Hristos şi l-a înălţat Domn; Ni l-a transmis pe Dumnezeu Tatăl în numele Său şi prin el însuşi, pentru ca noi să trăim în el şi să ne mântuim. A şti şi cunoaşte aceasta este adevărul desăvârşit şi fericirea veşnică.

Pe de-altă parte, cine îl numeşte pe Sf. Duh împreună cu papiştii un Dumnezeu din sine însuşi şi persoana a treia a Sf. Treimi, şi mărturiseşte naşterea sau originea Lui, nu face altceva decât să întoarcă pe dos fundamentul Sf. Treimi şi să nu cunoască bucuria lui Dumnezeu Tatăl pentru noi şi faptele Sale pentru noi, ci să le respingă şi dispreţuiască.

Pentru că originea Duhului Său de la Dumnezeu Tatăl, emiterea şi pogorârea Duhului de la Dumnezeu Tatăl, nu este altceva decât împărtăşirea puterii Sale şi a rămânerii Sale cu noi în Isus Hristos, Domnul şi Mântuitorul nostru: Amin.[134]

Această mărturisire de credinţă mai este legată de elementele de bază ale teologiei Reformei, dar şi a creştinismului în general. Încă nu este vorba de respingerea totală a triadologiei, ci de corectura, reforma conceptului de Sf. Treime prin eliminarea speculaţiilor de sorginte filosofică privind relaţia dintre cele trei persoana ale Treimii.

Francisc Dávid se putea considera învingător al tuturor dezbaterilor religioase desfăşurate în anii 1568-1569, şi cu toate acestea, victoria de la Oradea nu era un triumf: Dávid era nemulţumit de inconsistenţele doctrinare, de problemele de compatibilitate dintre *ratio* şi Sf. Scriptură, ceea ce era neobişnuit în epocă.[135] Drept urmare i-a scris lui Jacobus Palaeologus o scrisoare, în care i-a mărturisit criza sa de conştiinţă.[136]

Venirea lui Palaeologus la Cluj a deschis o nouă etapă, mutând accentul într-o direcţie radical diferită şi anume înspre nonadorantism,

134 Nagy Lajos, Simén Domokos (ed.), *A nagyváradi disputatio* [în continuare: *Nagyváradi disputatio*], Kolozsvár 1870, reprint al ediţiei Cluj 1570, 171-177.
135 Balázs, *Franz Davidis*, 81.
136 Ibidem, 81.

ca rezultat al unei „căutări dogmatice radicale", iar din elemente puternic raţionaliste a construit o viziune sincretică despre unitatea religiei creştine, iudaice şi musulmane.[137] Într-un fel sau altul, gânditorii antitrinitarieni din anii 1570-1600 s-au aflat în descendenţa lui Jacobus Palaeologus.

Însă prima fază a Reformei antitrinitariene s-a aflat sub influenţa lui Michel Servet. Acesta a provenit din afara protestantismului, teologia reformatorică neavând nici un rol în formarea umanistului spaniol. Servet a fost un critic al teologiei protestante în devenire, însă nu a reuşit să câştige sprijinul lui Erasm de Rotterdam (care s-a grăbit să se dezică de spaniol).[138] Gândirea lui Servet era apropiată spiritualişti,[139] cu care a intrat în contact în timpul şederii sale în Elveţia şi Alsacia.[140] Problema care se pune în legătură cu receptarea lui Servet de către Francisc Dávid este, cum de a reuşit reformatorul clujean să adapteze gândirea lui Servet la propriul biblicism, având în vedere puternica influenţă a filosofiei platoniciene asupra viziunii teologului spaniol. Dávid rezolvă problema prin epurarea demonstraţiei lui Servet de orice urmă de platonism.[141] Astfel, ideile lui Servet puteau fi integrate într-un discurs biblicist şi îmbinate cu cristologia lui Lelio Sozzini, radical opusă celei servetiene.[142]

Atunci când antitrinitarismul ardelean trece la cristologia lui Sozzini, păstrează elemente din gândirea lui Servet, mai mult, le-a şi răspândit prin lucrările redactate pentru un public internaţional. Astfel, lucrarea *De regno Christi* (1569) conţine porţiuni consistente din *Restitutio Christianismi*, ceea ce ar putea trece drept plagiat, dacă nu am cunoaşte situaţia cărţii lui Servet, a cărei lectură era interzisă şi din care s-au păstrat doar trei exemplare.[143] Această contrabandă cu idei a fost practicată şi în cazul lui Sebastian Castellio, a cărui dedicaţie pentru regele

137 Balázs, *Földi*, 16-17.

138 Balázs, *Kálvin és Servet* în: *Hitújítás*, 89, 91-95.

139 André Séguenny, *Antrinitarianisme et spiritualisme au début du XVI^e siècle; essai de comparaison* [în continuare: Séguenny, *Antitrinitarisme*], în: Mihály Balázs, Gizella Keserű (ed.), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17^th Centuries* [în continuare: *György Enyedi*], Budapest: Balassi, 2000, 305.

140 Balázs, *Kálvin és Servet*, 90.

141 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 71.

142 Ibidem, 71.

143 Balázs, *Franz Davidis*, 71-72.

Eduard al VI-lea al Angliei din traducerea Bibliei din 1551, a fost preluată în dedicaţia pentru Ioan Sigismund al cărţii *De regno Christi.*[144] *De falsa et vera unius Dei cognitione* (1567), o antologie a gândirii antitrinitariene italiene şi poloneze, oferă o demontare erudită a doctrinei Treimii.[145]

Francisc Dávid a reuşit să-şi traducă teologia în limba maghiară, pentru cei „simpli". Două lucrări din 1567, *Rövid magyarázat* şi *Rövid Útmutatás*, ilustrează procesul traducerii: *Rövid magyarázat* este o traducere şi prelucrare a lucrării *De falsa et vera unius Dei cognitione*, iar *Rövid útmutatás* o sinteză a cristologiei lui Servet şi Sozzini sau, mai precis, un ghid de citire şi interpretare a Sfintei Scripturi.[146] Dávid adaptează textele la nevoile publicului, ceea ce nu însemna diferenţe de calitate. Astfel, în *Rövid magyarázat* demonstrează mai aprofundat nevoia de purificare a sacramentelor şi pregăteşte respingerea pedobaptismului.[147] Cele două lucrări în limba maghiară documentează perioada *Sturm-und-Drang* a lui Francisc Dávid, în care „formulează idei, pe care ulterior este obligat să le ascundă".[148]

În această perioadă de maximă creativitate, dar şi de implicare în viaţa religioasă şi politică a Transilvaniei şi a Clujului, Francisc Dávid ca şi alţi membri ai mişcării antitrinitarienie au ajuns în contact cu tendinţe anabaptist-spiritualiste,[149] faţă de care a existat o relaţie complexă.[150] Această relaţie poate fi urmărită în lucrarea *De regno Christi*, în atitudinea lui Francisc Dávid şi Gáspár Heltai în cazul Elias Gczmidele, precum şi *Cartea de rugăciune* a lui Heltai.

Problema eticii sociale a antitrinitarismului ardelean i-a preocupat pe istorici şi pentru că, spre deosebire de antitrinitarienii polonezi care şi-au asumat deschis o etică anabaptistă maximalistă, retragându-se din societatea considerată păcătoasă,[151] ardelenii au receptat anabaptismul

144 Ibidem, 72.
145 Ibidem, 72.
146 Ibidem, 73; Dávid Ferenc, *Rövid utmutatás az Isten igéjének igaz értelmére, a mostani Sz. Háromságról támadott vetélkedésnek megfejtésére* [în continuare: Dávid, *Rövid útmutatás*], Gyulafehérvár 1567, 31-56; cf. Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 56.
147 Ibidem, 101-106.
148 Ibidem, 65.
149 Balázs, *Franz Davidis*, 77.
150 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 64.
151 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 102-103, 106.

selectiv şi filtrat prin teologia lui Servet. Această teologie porneşte de la antiteza anabaptistă dintre Vechiul şi Noul Testament şi afirmă, că creştinii nu se pot mulţumi să facă faptele bune doar în sensul unei conduite corespunzătoare prescripţiilor veterotestamentare sau a legii naturale, aşa cum apare în teologia reformatorică. Omul interior este părtaş deja în timpul vieţii pământeşti la gloria viitorului, împărăţia lui Dumnezeu se află deja în cei care învie împreună cu Isus Hristos prin botez. Evanghelia este astfel împlinirea făgăduinţei, nu doar făgăduinţa în sine. În spirit reformatoric, Servet păstrează deosebirea dintre Lege şi Evanghelie. Spre deosebire de reformatori însă, Servet are o concepţie despre credinţă diferenţiată social: există o credinţă pentru cei cu puţină cultură – încredere în cele date deja în Dumnezeu –, şi una pentru cei culţi, care constă de fapt din procesul prin care se formează credinţa.[152] Servet păstrează atât principiul *sola fide*, cât şi importanţa faptelor bune pentru mântuire, făcând chiar apoteoza faptelor bune: în lumea de apoi, creştinii vor fi ierarhizaţi după faptele bune, iar măsura faptelor bune este modelul cristic şi anume depăşirea dorinţelor trupeşti.[153]

În ceea ce priveşte clerul, Servet era adeptul sacerdoţiului universal,[154] ceea ce antitrinitarienii ardeleni au reinterpretat într-un sens restrictiv, fiind preocupaţi şi de problemele practice ale organizării ecleziastice: toţi creştinii sunt *spiritualis minister*, însă doar unii dintre ei au vocaţia pentru propovăduire. Astfel, doar profeţii şi apostolii se puteau baza pe revelaţie, iar cei care o mai practică, sunt falşi profeţi.[155] Francisc Dávid nu lăsa loc tendinţelor spiritualiste care ignorau litera Sfintei Scripturi şi se referă la o revelaţie divină specială, care le permite să pună la îndoială orice formă de organizare ecleziastică.[156] Dávid a reuşit astfel să creeze o teologie morală bazată pe tradiţia anabaptist-spiritualistă, a teologiei lui Servet şi a doctrinei predestinării

152 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 135-136.

153 Ibidem, 136-137.

154 Ibidem, 140; despre sensul real al conceptului de sacerdoţiu universal, începând chiar de la existenţa sau inexistenţa termenului cf. Timothy Wengert, „The Priesthood of All Believers and Other Pious Myths" (2005). *Institute of Liturgical Studies. Occasional Papers*. Paper 2. http://scholar.valpo.edu/ils_papers/2, 11-20, 23-32.

155 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*,141.

156 Balázs, *Franz Davidis*, 78.

(al cărei adept mai era la sfârşitul anilor 1560).[157] În centrul teologiei morale se află contrapunerea Vechiului Testament cu Noul Testament, iar modelul vieţii creştine este *imitatio Christi.*[158]

Cea mai cunoscută lucrare în care antitrinitarismul ardelean şi-a expus etica socială este *De regno Christi* (1569). Lucrarea conţine pasaje importante preluate şi parţial transformate din Servet.[159] Partea originală este *Notae membrorum regni Christi*, sinteza lucrării scrisă de Dávid în colaborare cu Heltai.[160] Cele 15 puncte conţin fundamentul dogmatic al antitrinitarismului (nota 1),[161] relaţia dintre toleranţa religioasă şi eclezi-ologie (notele 2, 6, 9, 14),[162] ameliorarea moravurilor, a conduitei sociale ca semn exterior al botezului (3, 4, 10),[163] exersarea milosteniei prin asistenţă socială (7, 11),[164] urmarea literală a Predicii de pe Munte (12),[165] supunerea faţă de autorităţi şi urmărirea propriei vocaţii în societate (8,

157 Ibidem, 78.

158 Ibidem, 78.

159 Comparaţia dintre cele două texte Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 216-222.

160 Balázs, *Franz Davidis*, 78; textul se află în Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 223.

161 „Prima: Si postquam in unum Deum Christi patrem, qui gratis nobis per filium in spiritu sancto vitam largitur aeternam. Et in unum Dominum Jesum Christum filium eius de spiritu sancto conceptum in utero virginis, et iis, quae sequuntur in symbolo apostolico, soli Dei verbo adhaeserint, in eoque scrutando assiduam dabunt operam, posthabitis omnium hominum commentis." Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 223.

162 „Secunda: Si deserta Babylone, et illius doctrinis, idolomaniis, et superstitionibus reiectis, se in meliores, et liberas ecclesias receperint."; „Sexta: Si eduli erunt in orationibus privatis et publicis, et verbi praedicatione, et sacramentis ecclesiae oblectabuntur"; „Nona: Si erunt parati ad reddendam rationem fidei suae unicuique petenti. Et placide, amanterque de fidei articulis disserendo, neminem iudicabunt, iudicium ecclesiae relinquendo: omnibusque effici contenderint, nemini offendiculum (quantum est in ipsis) praebentes."; „Decima quarta: Si religionis ergo neminem trucidandum esse censuerint, cum possint infirmi seruari, et errantes in viam a domino reduci, et usque ad messem Zizania extirpanda non sunt." Ibidem, 223.

163 „Tertia: Si spiritu mentis regenitos ita senserint, ut pravis moribus in bonos commutatis, se quoque nouos homines esse cognoverint."; „Quarta: Si in timore et tremore, spe in silentio, fide vero non hesitante, coram Domino et hominibus ambulaverint."; Decima: Si minime ebriosi, avari, procaces, scortatorea, adulteri, superbi, iniuriiue fuerint." Ibidem, 223.

164 „Septima: Si pauperum non erunt immemores: et in promovenda Dei ecclesia erant soliciti."; „Undecima: Si viduarum, orphanorum [...] gesserint. Si absque ullo personarum delectu iustitiam administrarint." Ibidem, 223.

165 „Duodecima: Si misericordes erunt, mites, pacifici, elemosinis dediti, et sol non occiderit super illorum iracundiam." Ibidem, 223.

13).[166] În centrul acestei sinteze stă nota 5, purtarea crucii,[167] *imitatio Christi*, definită într-un sens apropiat de anabaptism: perfecţiunea morală se obţine deja în timpul vieţii, prin semnele exterioare – lepădarea vechilor moravuri – ale înfrângerii vechiului om.[168]

Mihály Balázs propune o cheie de interpretare a *Notae membrorum Christi* în paralel cu altă lucrare a antitrinitarismul ardelean *Antithesis pseudo Christi cum vero illo ex Maria nato* (1568).[169] Autorul/autorii rămân necunoscuţi, provin(e) probabil din cercul lui Giorgio Biandrata.[170] Lucrarea constă din contrapunerea lui *Christus dives*, urmat de întreaga lume şi care este Anticristul Papei, cu *Christus pauper*, urmat de cei puţini care sunt pioşi şi dispreţuiţi.[171] *Christus dives* există dintotdeauna, s-a născut din esenţa tatălui, este domn atotputernic, nu a suferit, nu a crescut în înţelepciune,[172] în schimb *Christus pauper* s-a născut pe Pământ, în timpul lui Augustus, din mamă săracă, a fost un copil mic şi neajutorat, a crescut în înţelepciune, a suferit, a fost persecutat.[173] Contrapunerea continuă cu descrierea modului în care Anticristul va fi dărâmat, expus în trei paşi,[174] urmată de sinteza *Antithesis veri Christi cum falso Antichristi* în două părţi: *Hunc Deus promisit et dedit et Apsotoli praedicarunt* şi *Hunc Antichristus per suos patres introduxit*.[175]

Perechea de contrarii din *Antithesis veri Christi*, deşi s-ar fi pretat, nu conţine niciun moment de critică socială şi politică.[176] Este dealtfel singura lucrare în care apare concepţia radicală a lui *pauper Christus*.[177]

---

166 „Octava: Si propter conscientiam honeste et fideliter seruierint dominis, et propriae vocationi responderint, seque in alienas messes iltro non obtruserint."; „Decima tertia: Si erunt magistratibus obedientes, non otiosi, sed laborantes manibus suis." Ibidem, 223.

167 „Quinta: Si crucibus placide sublatis pro persequentibus se et maledicentibus oraverint." Ibidem, 223.

168 Ibidem, 164.

169 Textul în: Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 224-229.

170 Ibidem, 166.

171 Ibidem, 165.

172 Ibidem, 224-225.

173 Ibidem, 226-228.

174 „Modus quem Deus in detrahendis Antichristi ornatibus sive larvis, quibus Christum verum aboleverat, et falsum introduxerat adhibet, et quomodo Deus nunc suum Christum exaltet." Ibidem, 228.

175 Ibidem, 228-229.

176 Ibidem, 167-168.

177 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 106.

În schimb, cele zece teze din prima parte se încadrează greu în antitrintarismul ardelean, inclusiv conceptul de *pauper Christus*, drept care Balázs propune ca acest şir de teze să fie interpretat separat, având în vedere că Francisc Dávid nu ar fi încuviinţat aceste teze.[178] Dávid a criticat liturghia catolică, fără a ajunge la atitudinea puristă din tezele 5, 6, 8[179] care aminteşte mai degrabă de radicalismul lui Kálmáncsehi:[180] reformatorul clujean nu a respins liturghia în sine, nici ridicarea de biserici sau folosirea clopotelor şi a vaselor liturgice din metal (preţios). Teza 10 este neobişnuită pentru această fază a antirinitarismului ardelean, fiind de o intoleranţă extremă faţă de reformatori, inclusiv a lui Hus:

> Cu exclusivismul anabaptiştilor certaţi cu lumea întreagă, autorul îi exilează în robia Anticristului pe saxonii luterani, pe elveţieni, englezi, francezi şi adepţii lui Zwingli, şi nu prezintă niciun fel de înţelegere faţă de „meritele istorice", deoarece Hus şi aderenţii acestuia ajung la fel ca ceilalţi în groapa de gunoi [a istoriei].[181]

Antithesis exprimă ambivalenţa antitrinitarismului ardelean, reflectată în redactarea textului. Astfel, sunt alăturate teze care exprimă doctrina social-etică a anabaptiştilor cu cele strict teologice, fără dimensiune social-etică. Publicul acestei scrieri a fost probabil emigraţia antitrinitariană, mai ales cea italiană, ceea ce subliniază rolul deosebit jucat de antitrinitarismului ardelean în context internaţional.[182] În comparaţie cu *Antithesis*, *Notae* este mai moderată, aşa cum reiese din teza 15, al cărei motiv-cheie este urmarea lui Hristos în măsura posibilităţilor („quoad fieri poterit").[183] Dávid este prudent, pragmatic. Solidaritatea cu antitrinitarismul anabaptist era posibilă pe baza unui anabaptism diluat, domesticit prin relativizarea maximalismului etic.[184] Această absenţă a maximalismului etic a stat la baza deosebirilor dintre antitrinitarienii ardeleni şi cei polonezi.

---

178 Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 170.
179 Ibidem, 225.
180 Ibidem, 170.
181 Ibidem, 170.
182 Ibidem, 171.
183 Ibidem, 171; Balázs, *Antitrinitarizmus*, 106.
184 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 171.

Astfel, în Transilvania nu a existat pacifismul radical ca în Polonia[185] şi nici imperativul retragerii din lume. Antitrinitarienii din Transilvania susţineau supunerea faţă de autorităţi, în schimb cei din Polonia erau adepţii limitării supunerii faţă de autorităţi când sunt chemaţi la arme, ca rezultat al pacifismului lor.[186] Pentru antitrinitarismul ardelean judecătorii şi autorităţile politice făceau parte din împărăţia lui Hristos.[187] Moderaţia burgheză are drept urmare respingerea pedepsei cu moartea pentru deosebiri religioase.[188]

Relaţia dintre antitrinitarienii ardeleni şi cei polonezi a fost complicată: nu existau polemici între antitrinitarienii polonezi şi cei ardeleni, ci între antitrinitarienii polonezi şi huteriţii moravi.[189] Este însă greu de decis, dacă este mai greu să părăseşti societatea existentă şi să construieşti o societate utopică pornind de la zero – cazul Raków – sau să rămâi în societatea considerată păcătoasă, s-o aperi şi s-o susţii şi, în acelaşi timp, să încerci s-o schimbi din interior.

Anii 1569-1570 au fost decisivi din punctul de vedere al antitrinitarismului ardelean. Pentru etica şi practica socială antitrinitariană au însemnat o încercare importantă pentru relaţia dintre teologie şi practica vieţii cotidiene. Evenimentul central al acestei perioade a fost activitatea predicatorului comunităţii săseşti din Cluj, Elias Gczmidele, originar din Cracovia, expulzat din oraş cu acordul şi contribuţia lui Francisc Dávid şi Gáspár Heltai.[190]

Criza religioasă şi socială de la Cluj, la care se referă articolul dietal din 1570,[191] s-a desfăşurat în contextul mai larg al frământărilor legate de răspândirea antitrinitarismului, însoţit de idei anabaptist-spiritualiste,

---

185 Ibidem, 171.
186 Ibidem 172-173.
187 Ibidem, 173.
188 Ibidem, 174.
189 Ibidem, 175, 183.
190 Francisc Pall, *Frământările sociale şi religioase din Cluj în jurul anului 1570* [în continuare: Pall, *Frământările*], în: Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, V (1962), 7-34; Balázs Mihály, *Heltai Gáspár imádságoskönyve (1570-1571)* [în continuare: Balázs, *Heltai*], Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2006, 45-48; Balázs, *Franz Davidis*, 78; Balázs, *Antitrinitarizmus*, 105.
191 Mihály Balázs, *Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts* [în continuare: Balázs, *Über den europäischen Kontext*], în: Günter Frank (ed.), *Humanismus und europäische Identität*, Ubstadt-Weiher Heidelberg Neustadt a. W. Basel: Regionalkultur 2009, 14.

cum a fost răscoala Omului negru.[192] Este drept, potrivit istoricului Géza Kathona, ideile exprimate de Dávid în *Rövid magyarázat* nu ofereau nimic util pentru ideologia răscoalei.[193]

Frământările din Cluj şi răscoala Omului negru din 1569-1570[194] nu erau legate între ele, mai ales că răscoala Omului negru nu s-a desfăşurat în Transilvania, însă ambele erau expresia unei crize declanşate de urmările (neintenţionate) ale Reformei, descrise de Imre Révész din perspectivă reformată (calvină) drept „criza spirituală a Debreţinului". Desigur, ceea ce se întâmpla la Cluj şi îi neliniştea pe reformatorii urbei, nu era o răscoală, ci „doar" Reforma scăpată de sub controlul magistratului, dar şi a clerului, ceea ce punea la încercare şi concepţia antitrinitariană despre toleranţă, atât în interiorul mişcării cât şi în comunitatea urbană a Clujului, unde ideile anabaptiste şi spiritualiste au însoţit antitrinitarismul încă din 1566.[195]

Când Elias Gczmidele îşi începuse cariera de predicator la Cluj, Dieta elaborase deja cele două articole care au fundamentat politica religioasă a Transilvaniei: articolul de la Turda 1568 şi cel de la Mediaş 1569.[196] Pe scurt, conform acestor articole dietale, deciziile religioase, în sensul aderării la un curent teologic, au fost transferate asupra comunităţilor, iar deciziile lor nu puteau fi contestate nici de autorităţile politice superioare şi nici de superintendenţi. În cazul Clujului, comunitatea care avea dreptul să decidă, a fost consiliul oraşului. Decizia nu putea fi contestată nici de principe, nici de superintendent – este

192 Răscoala Omului negru este aproape necunoscută în istoriografia română, deşi conducătorul răscoalei a fost un român, cunoscut sub numele de Karácsony György (Gheorghe Crăciun), originar din Baia Mare sau Sălaj. Astfel, lucrarea de referinţă privitoare la răscoală şi implicaţiile acesteia rămâne studiul lui Imre Révész din 1936, *Karácsony György, a fekete ember* [în continuare: Révész, *Karácsony György*] din volumul (de fapt cuvântarea inaugurală) *Debrecen lelki válsága 1561-1571*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1936, 58-80. Problema cu Gheorghe Crăciun a fost religiozitatea acestuia, legată de creştinismul occidental, ceea ce explică interesul foarte scăzut atât al istoriografiei româneşti cât şi al culturii populare din România (nu există articol Wikipedia în limba română dedicată Omului negru).

193 Apud Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 160.

194 A mai existat o răscoală cu acest nume care s-a desfăşurat însă în 1527, condusă de un sârbul numit Ciorni Iovan, cf. Révész, *Karácsony György*, 62-63.

195 Balázs Mihály, *Spiritualizmus és felekezetiség a kései Heltai művében* [în continuare: Balázs, *Spiritualizmus*], în: *Felekezetiség*, 89.

196 Analiza politicii religioase a Transilvaniei, inclusiv a celor două articole, vezi în capitolul IV: *Religia absentă, religia fără nume, religia receptă.*

drept, comunitatea Clujului optase mai devreme pentru curentul teologic preferat de Curte, iar superintendentul a fost aceeaşi persoană cu prim-preotul oraşului. Chemarea lui Elias Gczmidele s-a întâmplat deci legal, cu ştiinţa şi acordul magistratului urban şi a prim-preotului.

Teologia lui Elias Gczmidele este cunoscută din scrisoarea pe care a trimis-o în 28 februarie 1571 din Cracovia lui Gáspár Heltai, descoperită în 1959 de istoricul clujean Samuil Goldenberg.[197] În această scrisoare, predicatorul depus şi expulzat cu binecuvântarea lui Dávid şi Heltai,[198] respinge acuzaţiile care i s-au adus şi îşi apără ideile.

Teologia lui Gczmidele este de sorginte anabaptistă şi spiritualistă: pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu, nu ajunge credinţa istorică şi cunoaşterea externă a Spiritului, ci este necesară interiorizarea Spiritului;[199] comunitatea moderată a bunurilor, pe bază voluntară, dar nu după modelul anabaptiştilor din Moravia;[200] respingerea jurămintelor de la cununie.[201] Gczmidele respinge acuzaţia, că ar fi predicat împotriva luptei antiotomane, deoarece turcii fiind autoritatea politică cea mai înaltă, nimeni nu i se poate opune.[202] În schimb, îşi apără punctul de vedere privind originea păcatului, chiar dacă ar fi singurul care afirmă aceasta şi anume,

---

197 S. Goldenberg, *Frământări sociale şi religioase la Cluj oglindite într-o scrisoare din 1571* [în continuare: Goldenberg, *Frământări*], în: Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, I-II (1958-1959), 371-373.

198 Balázs Mihály: *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről* [Balázs, *Heltai Hálójának*], în: Irodalomtörténeti Közlemények XCVII (1993) nr. 2, 183, 185-187.

199 „Denn Niemand kan wissen, spricht Paulus, was in Gott ist, denn Gottes geist wer nun diesen geist nicht hat, so er gleich, so er gleich alle schriften les, ia die gantze Bibell auswendig wuste, so wirde er Gott nicht recht erkennen." Goldenberg, *Frământări*, 372.

200 „Dazu so wiel ich keines weges ein solche gemeinschafft, wie die Bruder in Mehren haben, da Einer muss verlassen haus und hoff vnd alles was er hatt, verkauffen vnd das geldt in einen Kasten tragen, wie ich erst solchs hie zu Krokau von den Brudern von Inen vernommen habe. Denn es kann auch ein christliche gemeinschafft angericht werden, sogleich ein Ider in seinen gutern bleibet." Ibidem, 372.

201 „Sonderen einen Eydt zuthun von Eheleuten so Christen sindt verbeutet Christus, da spricht: Ewer reden sey ia ia, Nein Nein, was druber ist, das ist vom Bösen. Wenn ein Jungfrau die eine Christin ist, Ja spricht, sie wiel einen haben, ist Ihr ein tewer Eydt, druber darff sie nicht schweren, den Gottes wordt verbiet solchs." Ibidem, 373.

202 „Der Turcke sey die groste Obrigkeit auff Erden, drumb sol Niemandt wieder in krigen. Das habe ich in meinen predigen auch nicht geredet one das ich solchs zu euch geschrieben habe, auff das ihr desto mer vnd wichtiger Vrsachen hettet fur zu wenden, warumb ich nicht mer lehrte." Ibidem, 373.

că Dumnezeu este cauza păcatului,[203] drept care omul nu are responsabilitate morală.[204] Ideile lui Gczmidele, aşa cum observă Balázs, nu erau singulare, exceptând ideea că Dumnezeu este cauza păcatului.[205]

Francisc Dávid nu lăsa loc tendinţelor spiritualiste care ignorau litera Sf. Scripturi şi la o revelaţie divină specială.[206] Spiritualismul respingea orice formă de organizare ecleziastică, pentru că Biserica stătea în calea relaţiei nemijlocite dintre om şi Dumnezeu.[207] Ori, pentru Dávid şi Heltai, biserica era o instituţie fundamentală, pe care voiau s-o reformeze şi nu s-o desfiinţeze sau s-o transforme în ceva greu de controlat şi chiar anarhic.

Un răspuns la situaţia de criză din Cluj poate fi considerată *Cartea de rugăciuni* a lui Heltai, apărută în 1570/1571. Heltai este considerat colegul mediator al lui Dávid, teologul, scriitorul şi tipograful care încerca să evite dezbaterile teologice şi soluţiile radicale,[208] dar care, totuşi, a fost alături de părintele antitrinitarismul ardelean. De fapt, Heltai a aderat târziu la antitrinitarism, fiind chiar adversarul teologic al lui Dávid.[209] Cu toate

---

203 „Das ist war: Habe ich gepredigt das Gott ein Vrsach der sünden sey vnd die habe diess auch bewiesen. Aber das ich aus dieser lehre diese Schlussrede sollt gemacht haben, wie ihr baldt darauff setzt also: drumb sol ein Jeder gehen wie in Gott geschaffen hatt, wer ein Ehbrecher und hurer ist, der sol einer bleiben vnd sol sich strafen lassen von Gott. Hy zeitlich vnd dort Ewiglich, das Ich, sage ich darauff baldt in einer predigt diese Schlussrede solt gesetzt haben, weys ich nicht, die zuhorer werden solchs wissen. Auch diese Wort, die ihr hinzusetzt: drumb sol ein Jder gott gehorsam leisten weys ich auch nicht, das ich geredt habe. Das weiss ich wol als ich von der vederbten Natur des menschen redte, das ich sagete der mensch sey im grundt verderbet, aso das er sich nicht selber from vnd gerecht machen kan, darumb wer ein Hurer ist, der muss einer bleiben bis in Got Endert und frommer macht, denn Niemandt kan sich selber fromm machen. Vnd wo in Gott nicht endert vnd einem Hurer einen keuschen menschen aus gnaden durch seinen geist mach, so sol vnd mus er sich von Gott starffen lasse. Hy zeitlich vnd dort Ewiglich, denn Er kan nicht mit Gott hadern oder Eppostulieren, warumb Ehr im nicht habe busse gegeben. So ich nicht diese wort also geredt habe, so ist doch meine meinung diese gevesen, vnd das Volck hatt mich also verstanden. Das aber Gott ein Vrsach der sunden sey (welchs ich denn halt), in diesem fall bin ich auch mit den hischen brudern nicht eins. Ja vielleicht mit keinen menschen auff Erden." Ibidem, 373.

204 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 181.

205 Ibidem, 182.

206 Balázs, *Franz Davidis*, 78; despre concepţia spiritualistă despre Dumnezeu şi Scriptură cf. Séguenny, *Antitrinitarisme*, 309.

207 Balázs, *Franz Davidis*, 78; Séguenny, *Antitrinitarisme*, 309.

208 Balázs, *Spiritualizmus,* 76-77.

209 Protocoalele adunărilor generale, I/1 (1566-1569), fila 15 B, Sabbatho postridie circumcisionis Domini 1566; cf. Balázs, *Franz Davidis*, 75-76.

acestea, în 1568 Heltai a făcut parte din delegaţia naţiunii săseşti la Alba Iulia, alături de Dávid, în timpul conflictului cu naţiunea maghiară.

Despre motivele convertirii există mai multe păreri, una dintre ele fiind cea pragmatică: Heltai a devenit antitrinitarian, pentru că ajunsese într-o situaţie precară din punct de vedere material, nemaiputând, ca reformat, să-şi vândă cărţile în Clujul antitrinitarian.[210] Deşi nu se poate exclude acest motiv, s-ar putea ca aceasta convertire să aibă şi motive spirituale, pe care le poate releva *Cartea de rugăciune*. Semnul vizibil, un fel de mărturisire de credinţă sui generis, al adoptării antitrinitarismului, este cartea *Háló* (Plasa).[211] *Cartea de rugăciune*, în schimb, poate fi văzută ca o contribuţie la consolidarea antitrinitarismului, dar într-un sens mai larg, precum şi a vieţii urbane din Cluj.

Cartea de rugăciuni este o traducere în mai multe sensuri şi nivele:

1. traducerea din germană în maghiară
2. traducerea din „luterană" în „antitrinitariană"
3. traducerea din „realitatea politică a Imperiului romano-german" în „ardeleană" şi „clujeană"

Cartea de rugăciuni-a lui Heltai este traducerea lucrării lui Johann Habermann (Avenarius): *Christliche gebet für alle Not und Stende der gantzen Christenheit, ausgeteilet auff alle tag in der Woche zu sprechen, sampt gemeinen Dancksagungen, auch Morgen und Abendsegen.*[212] Această lucrare foarte populară care a fost tradusă în mai multe limbi şi a cunoscut multe ediţii, astfel că în multe locuri din Germania, încă în sec. al XX-lea, cartea de rugăciune era numită Habermannlein.[213]

---

210 Horn, *Hit*, 54.

211 Balázs, *Spiritualizmus*, 82.

212 Cartea a cunoscut mai multe ediţii, începând cu 1565. Ediţia germană folosită de Heltai este cea din Nürnberg 1567, iar cea folosită de Balázs pentru comparaţie este cea din Leipzig 1572, Balázs, *Heltai*, 10, 22-24; ediţia folosită de mine este cea din 1567, editată de Jens Lyster, *Johann Habermann (Johannes Avenarius) 1516-1590 Sein Leben und sein Gebetbuch* [în continuare: Habermann, *Gebetbuch*], 2014, accesibilă online sub adresa: https://7df15e13-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/jenslyster/Habermanns%20Gebetbuch.pdf?attachauth=ANoY7crRj11O7JidE3MecoYrMUgy6j12ByMYS5tYDR3DrK8jvjaA9nbafy0XxQO0UFGTEdf_Eeuwysfh3YrU_Egl2r9be9aW-ib1gjBZw34gDgwdow_d33rf9k0BYGQPhmM9lZRzuIs3FOWZmvTv-kgabpSjvIZ_5g6q0lvyKkP7MQTp0Q5g_7SFjUHHf5T2B7zK_m-HZ_9W60G4VO-T8YswB3z9hve_YTZEh7HXvSrlWkHRnr6YcNdlI%3D&attredirects=0.

213 Balázs, *Heltai*, 22-23.

Dacă primul nivel al traducerii, cel pur lingvistic, nu ridică probleme, următorul în schimb se prezintă cu atât mai complicat, deoarece traducerea unei cărţi devoţionale luterane în „antitrinitariană", chiar şi la nivelul anilor 1570-1571, însemna intervenţii serioase în textul original, deci adaptarea la exigenţele teologiei antitrinitariene. Aceasta însemna, de exemplu, să elimine orice referinţă la Sfânta Treime, la Hristos ca lumina veşnică, preexistenţa lui Hristos înainte naşterii din Maria sau la atribuţiile divine ale lui Hristos.[214] Pe lângă acest nivel vizibil care a presupus intervenţii şi redactări, există însă un nivel mai subtil al transformării cărţii potrivit teologiei antitrinitariene.

Astfel, Heltai începe săptămâna de rugăciune luni, nu duminica, aşa cum o face Habermann, urmând tradiţia medievală.[215] Baza cărţii de rugăciune a lui Habermann o constituie *Micul Catehism* structurat în Creaţie, Mântuire şi Sanctificare, transpus în ordinea cărţii de rugăciune luterane în rugăciunile de duminică până marţi, în care rugăciunile sunt adresate Tatălui, Fiului şi Sfântul Duh.[216] Heltai a avut la dispoziţie o ediţie mai veche, în care autorul încă nu explică structura cărţii, dar cunoscând *Micul Catehism*, putea să elimine această referinţă, prin schimbarea structurii, chiar dacă textele rugăciunilor din zilele respective au fost traduse în maghiară.[217]

La limita dintre teologic şi politic se află traducerea, respectiv prelucrarea rugăciunilor referitoare la botez:

> La tine ne închinăm, mărite Doamne, pe tine te lăudăm şi preamărim şi îţi dăm mulţumire din întreaga inimă, pentru toate binefacerile. În primul rând însă, pentru că prin Sfântul tău Duh m-ai chemat prin harul tău de nespus la credinţa creştină şi m-ai plantat în oastea ta a creştinilor credincioşi, pe care i-ai sfinţit cu sângele Fiului Tău binecuvântat şi ne-ai pregătit pentru bucuriile moştenirii Raiului [...] Te rugăm cu inima smerită, dă-ne Sfântul tău Duh, ca prin a Ta cârmuire să pot stărui în a Ta împărăţie sfântă, în credinţă adevărată şi conştiinţă bună.[218]

214 Ibidem, 10, 15-18; cf. Balázs, *Spiritualizmus*, 85
215 Balázs, *Heltai*, 32
216 Ibidem, 33.
217 Ibidem, 33.
218 Balázs, *Heltai*, 99, 110;

Ca şi în originalul german, unde nu există capitole dedicate sacramentelor, acestea fiind – exceptând situaţiile excepţionale ale botezului de necesitate şi a împărtăşirii celor bolnavi şi muribunzi – legate de comunitate, iar cartea de rugăciuni era destinată devoţiunii private, nici Heltai nu are un capitol dedicat botezului.[219] Botezul este menţionat însă în mai multe părţi. Heltai tratează această temă cu circumspecţie, fiind împărţit între loialitatea faţă de superiorul său religios – Francisc Dávid, superintendent şi prim-preot al Clujului – şi a superiorului său politic – magistratul clujean. În timp ce Dávid a afirmat în mod public că pedobaptismul nu este de origine biblică şi de aceea trebuie respins, magistratul clujean nu a fost de acord. Astfel, Heltai alege calea tăcerii: nu numeşte botezul un sacrament[220] şi traduce astfel, încât termenul botez să nici nu apară. Botezul juca un rol important în coeziunea societăţii, deoarece cel botezat devenea membru al comunităţii. Astfel, dacă pedobaptismul era abolit, noul-născut nu mai devenea automat membru al comunităţii, punând în pericol continuitatea instituţiilor.

Traducerea în „antitrinitariană" însemna şi actualizare şi localizare.[221] Cartea lui Heltai a fost şi un răspuns la situaţia din Clujul anilor 1569-1570, perioada în care deja amintitul Gczmidele era predicatorul saşilor din Cluj. De fapt, *Cartea de rugăciune* a lui Heltai demonstrează că spiritualismul nu era restrâns la comunitatea săsească din Cluj, ci o cuprinsese şi pe cea maghiară.[222] Am putea spune chiar, că Heltai era în aceeaşi măsură preocupat de dimensiunea religioasă ca şi de cea politică şi socială a practicii religioase.

Prefaţa *Cărţii de rugăciune* este creaţia lui Heltai şi se referă direct la situaţia religioasă din oraş. Astfel, Heltai este nevoit să se justifice faţă de

> pasquilarii clujeni şi acei făurari multpreaînţelepţi care făuresc în fiecare săptămână, cu mare plăcere şi mult râs, păreri noi şi ramuri ale credinţei.[223]

---

219 Se pare însă că a existat şi o a doua parte a traducerii a cărei text, cel puţin în ipoteza formulate de Balázs, a fost integrat în cartea de rugăciuni luterană de la Lőcse (Levoča), Balázs, *Heltai*, 38.

220 Ibidem, 41.

221 Ibidem, 10.

222 Balázs, *Spiritualizmus*, 89.

223 Balázs, *Heltai*, 67.

„Făurarii multpreaînţelepţi" este o aluzie la Gczmidele, al cărui nume înseamnă *făurar, fierar* (Schmied) care-şi făcuse, aşa cum reiese din prefaţă, adepţi care resping rugăciunea,

> căci cine se roagă lui Dumnezeu este necredincios, nu crede în hotărârea din veci şi providenţa lui Dumnezeu şi îl încearcă prin îndoiala necredinţei.[224]

Dacă Dumnezeu a decis totul de la început, binele şi răul, atunci Iuda este un slujitor al lui Dumnezeu la fel de vrednic ca patriarhul Iacob.[225] Mai mult,

> iată bătrânul Heltai Gáspár a înnebunit şi a dat în mintea copiilor şi vrea să devină din nou papistaş şi vrea să încropească un nou BREVIAR, şi astfel să-i închidă din nou pe creştinii liberi în cuşca papală.[226]

Astfel Heltai, reformatorul, proaspătul convertit la antitrinitarism, este nevoit să apere tradiţia ecleziastică şi anume, fundamentele practicii religioase. Prefaţa devine pledoaria pentru rugăciune, pentru necesitatea şi folosul ei, în condiţiile în care este respinsă şi rugăciunea fundamentală a creştinismului, *Tatăl nostru*.[227] Respingerea oricărui text preformulat de rugăciune, pe care o găsim la Gczmidele, a supravieţuit schimbărilor doctrinare: într-un manuscris descoperit de Antal Pirnát la Sibiu, datând din 1575, „sinodul clerului săsesc" adunat la Alba Iulia a dezbătut cazul predicatorilor secui Mátyás Tövisi, Ambrus Temesvári, Jakab Szigeti şi András Erdődi.[228] Aceşti predicatori resping textele preformulate ale rugăciunilor, sărbătorile fixe, inclusiv duminica, nemurirea sufletului, împărtăşania, mântuirea prin meritul lui Isus Hristos.[229] Sursa trebuie însă citită cu circumspecţie, din mai multe motive: anul şi locul desfăşurării sinodului, limba şi limbajul folosit sunt suspecte.

---

224 Ibidem, 68.
225 Ibidem, 67.
226 Ibidem, 68.
227 Ibidem, 72.
228 Pirnát, *Ideologie*, 114, 135-160.
229 Ibidem, 139-143.

Deşi această consemnare s-a păstrat datorită situaţiei speciale a organizaţiei protestantismului ardelean (toţi protestanţii din împrejurimile Albei Iulii au aparţinut episcopiei de la Sibiu, chiar dacă erau unitarieni).[230]

Această afirmaţie este discutabilă: după 1557 niciun sinod săsesc nu a mai fost organizat în afara Pământului Crăiesc, iar în 1575 şi 1576 nici nu fuseseră convocate sinoade săseşti. Alba Iulia era atât în afara Pământului Crăiesc, cât şi în afara jurisdicţiei episcopului (superintendentului) cu sediul la Biertan (nu Sibiu, suntem după sinodul din 1572).[231] Este drept, de jurisdicţia Biertanului aparţinuseră, ca moştenire a capitlurilor săseşti medievale, şi satele săseşti din comitate, însă ele fiind aservite, iar locuitorii nefăcând parte din naţiunea săsească, erau irelevante din punct de vedere politic. Nu exista niciun motiv ca un sinod săsesc să fie ţinut la Alba Iulia, unde în 1575 nu exista nici măcar o comunitate parohială de Confesiune Augustană. Dealtfel, Alba Iulia nu este nici măcar enumerată printre localităţile aflate sub jurisdicţia capitlurilor săseşti, apoi a superintendenturii de la Sibiu şi Biertan.[232]

Limba germană, ca limba protocolului, este un alt argument împotriva autenticităţii acestui document: chiar dacă adunarea s-ar fi ţinut în Alba Iulia, pentru că locuitorii împrejurimilor Albei Iulii ar fi ţinut de episcopul de la Biertan, protocolul ar fi fost scris în latină. Nu există niciun protocol sinodal în germană din sec. al XVI-lea. Pirnát este de părere că textul este o traducere din latină, cu un simţ al stilului destul de slab,[233] dar problema autenticităţii rămâne, totuşi. De ce şi pentru cine a fost făcută traducerea?

Un alt argument care pledează pentru o abordare circumspectă a acestui document este limbajul, şi anume, felul în care se vorbeşte despre călugări: având în vedere că, în afara mănăstirii franciscane de la Şumuleu Ciuc, în Transilvania anului 1575 nu mai existau mănăstiri

230 Balázs, *Heltai*, 50.

231 Ludwig Binder şi-a exprimat pe baza acestui fapt îndoiala faţă de autenticitatea documentului, şi anume exact imposibilitatea unui sinod săsesc la Alba Iulia, Binder, *Grundlagen*, 151, nota 10.

232 Cf. Müller, *Landkapitel*: Alba Iulia nu se regăseşte printre localităţile enumerate nici în varianta *Weissenburg* nici în cea de *Karlsburg*, cu toate că autorul menţionează fiecare localitate în care să fi existat vreodată o comunitate săsească sau care a aparţinut eparhiei Sibiului sau Biertanului.

233 „mit einem ziemlich schwachen Stilgefühl", Pirnát, *Ideologie*, 150.

funcţionale de 19 ani,[234] în procesul verbal al interogatoriului, călugării sunt prezentaţi ca şi când nu ar fi activat doar în trecut, ci şi în prezent, ca şi când existenţa lor ar mai prezenta vreun pericol pentru situaţia religioasă de după Reformă. Astfel, într-un limbaj mai aproape de epoca Reformei decât de anul 1575, călugării a căror simplă existenţă era determinată de credinţa în nemurirea sufletului sau de predica despre faptele bune înţelese greşit,[235] sunt consideraţi un exemplu negativ, într-o epocă, în care dezbaterile din protestantismul ardelean se mutaseră într-o cu totul altă direcţie decât delimitarea faţă de catolicism. Este drept, cum spiritualiştii erau critici faţă de Reformă, considerând-o un eşec,[236] menţionarea călugărilor putea servi drept critică a protestantismului.

Pornind de la aceste precauţii, textul depoziţiei demonstrează cum atitudinea incriminată de Heltai faţă de rugăciunile cu textul preformulat a supravieţuit: predicatorii acuzaţi resping nu atât *Tatăl Nostru*, ci repetarea rugăciunii, respectiv obiceiul de a încheia rugăciunile pentru autorităţi, bolnavi etc. cu *Tatăl Nostru*, ca şi când rugăciunile în sine nu ar fi avut destulă putere,[237] iar rostirea rugăciunii *Tatăl Nostru* ar anula orice altă rugăciune.

Prefaţa lui Heltai este un mic tratat despre rugăciunea ecleziastică, a rugăciunii rostite colectiv, în public.[238] Astfel, pledoaria pentru rugăciune devine o justificare a Bisericii, a religiei instituţionalizate, considerate de spiritualişti invenţii papistaşe. Adversarii lui Heltai consideră că:

---

234 *Fekete könyv. Az erdélyi ferences kusztódia története. Kájoni János kézirata 1684*, Szeged: Scriptum 1991, 38; P. Benedek Fidél, *Ferences kolostorok és templomok, II.* Csíkszereda: Pallas Akadémia, 2008, 117-178; cf. s.v. Miercurea Ciuc (Şumuleu-Ciuc, jud. Harghita) în: Adrian Andrei Rusu, Nicolae Rusu, Ileana Burnichioiu, Ioan Vasile Leb, Mária Lupescu Makó (ed.), *Dicţionarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2000, 172.

235 Pirnát, *Ideologie*, 141, 143.

236 Balázs, *Spiritualizmus,* 78.

237 „Dise Wortt (Vatter Unser) haben wir ausgelegt nach der meinungh Musculij welcher sagtt Christus hette dis wortt nicht derhalben furgeben, das sie immer zu sollten geredt werden. Die wortt zwar durch sich selbst gutt sein, der der misbrauch ist bös wen warumb vile leutt gehalten sich eben an die wort, als an ein einiges mittel, eignen denselben vile krafft zu, so doch sie der wortt ferstand nicht hatten haben gleicher weis das tauff wasser czu vilen eusserlichen kranckheitten formals gebraucht ward. [...] Als fur fürsten, kranken und wolffartt leczttlig, beschliessen sies mitt dem Vatter Vnser Als wen die forichte gebetter nichtt krefftig gnug weren gewest. Schaw, das sie eben in den Wortenb ein abgötterey vnnd ferdienst suchen. [...]." Pirnát, *Ideologie*, 139-140.

238 Balázs, *Heltai*, 29-31.

adevăraţii creştini nu au nevoie de biserici [...] pentru că este plăsmuirea papei şi papa a idolatrizat în ele. De aceea sunt spurcate şi trebuie dărâmate. Pământul este al Domnului, [iar] acolo unde este un creştin, acolo suntem într-un loc sfânt. De aceea creştinii nu trebuie să se bisericească./ După judecata mea, aceşti doctori învârtejiţi nu caută cu înţelepciunea lor multpreaînaltă altceva, decât să termine toate bunele ceremonii, rânduieli şi pedepse, şi [astfel] săraca adunare se sălbăticeşte şi ajunge cu repezeală la păgânism, dispreţuind şi părăsind credinţa creştină./Nu Papa a inventat construirea bisericilor, ci principii pioşi, ca loc de adunare, propovăduire şi închinare pentru creştini, fiind numite şi oratorii./Dacă papistaşii le-au spurcat cu idolatrie, atunci creştinii să arunce idolii şi să le sfinţească din nou cu cuvântul lui Dumnezeu propovăduit în adevăr, cu rugăciune şi cu alte fapte sfinte [...].[239]

Apărarea rugăciunii şi a practicii religioase colective însemna apărarea instituţiilor ecleziastice şi laice,[240] a căror simplă existenţă este pusă în pericol de spiritualiştii, cu care Heltai a polemizat. Conflictul lui Heltai cu spiritualiştii s-a manifestat, pe lângă expulzarea lui Gczmidele, şi în activitatea de traducător: *Cartea de rugăciuni*, *Fabulele*, *Dialogul despre Beţie*, *Plasa* (Háló).[241] A colaborat cu Francisc Dávid la elaborarea *Notae membrorum regni Christi*. În aceste scrieri, Heltai are o atitudine ambivalentă faţă de spiritualişti: îi respinge, dar le şi adoptă şi adaptează ideile. Astfel, traducându-l pe Sebastian Franck, îl reinterpretrează: dacă la Franck beţia îl împiedică pe om să se apropie de gloria şi spiritul lui Dumnezeu, la Heltai beţivul devine un membru nedemn al comunităţii, nemaifiind în stare să-şi împlinească vocaţia, înţeleasă ca manifestare a purtării crucii.[242]

Traducerea cărţii lui Habermann a însemnat astfel nu doar adaptarea la mediul clujean şi transilvan, la nevoile spiritualităţii antitrinitariene, ci şi domesticirea spiritualismului. Am văzut, cum în *Notae membrorum* urmarea lui Hristos a fost adaptată de Dávid pentru viaţa cotidiană: „quoad fieri poterit",[243] adică în măsura posibilităţilor. *Notae membrorum* conţine deci minimul pe care creştinul trebuie să-l îndeplinească trăind în lume.[244]

239 Ibidem, 73.
240 Ibidem, 43.
241 Balázs, *Spiritualizmus*, 79-84, 86-89.
242 Ibidem, 79-80.
243 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 171; idem, *Antitrinitarizmus*, 106.
244 Balázs, *Heltai*, 51.

În cazul *Cărţii de rugăciuni*, Heltai traduce originalul luteran în „antitrinitariană", adoptând elemente spiritualiste, modificate ele însele pentru necesităţile vieţii urbane. Astfel, *Rugăciunea pentru credinţa adevărată* se termină cu o cerinţă în sensul unui spiritualism adaptat:

> Domnul Dumnezeu veşnic şi atotputernic, care eşti Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, şi Tatăl luminii [...] pentru că adevărata credinţă nu vine din mintea şi puterea omului, ci [este] sfântul tău dar, pe care îl împarţi după bunăvoinţa Ta, ca prin Sfântul tău Duh să zămisleşti în mine o nouă lumină şi minte, pentru a te cunoaşte atât pe tine cât şi pe Domnul nostru Isus Hristos cu adevărat şi în fapt [...] Umple-mă, Dumnezeule milostiv, cu toată înţelepciunea şi mintea cerească, pentru a fi demn de a merge pe căile tale, *să-mi duc viaţa în vocaţia mea cu sfinţenie*.[245]

Rugăciunile pentru autorităţile politice oferă alte exemple complexe de traducere. Lăsând dimensiunea lingvistică la o parte, aceste rugăciuni îmbină localizarea şi actualizarea cu dimensiunea teologică. La Habermann, rugăciunea pentru autorităţi sună astfel:

> EWiger Gott, Dieweil du durch deinen heiligen Geist befolhen hast, das bitt, gebet, fürbitt vnd dancksagung geschehen sollen für die Könige vnd alle Oberkeit, sintemal sie alle deine göttliche Ordnung sind [..] für die Röm. Kais. May. vnsern allergnedigsten Herrn, Dazu für alle Könige, Fürsten vnd Herrn, sampt derselben Rethe vnd Amptsuerwandten, Sonderlich aber für meine gnedige Herrschaft vnd Oberkeit, vnter welcher ich lebe, auch einen erbarn Rath allhie [...] das sie mit erkenntnis deines göttlichen Worts erleuchtet, trewlich vnd fleissig jren Ampts warnemen [*vns bey der reinen lere des Euangelions schützen*]. Erfülle sie mit deinen göttlichen rath, weisheit vnd verstand [...]/Nach dem aber des Königs vnd aller menschen hertz in deiner hand stehet, vnd du es neigen kanst, wohin vnd wie du wilt, so bitte ich dich Allmechtiger Got, [*dz du aller Tyrannen*] vnd vngütiger Herren gemüt, jr wünderlich vnd vngnediges Hertz (welches wir mit vnsern Sünden verdient haben) durch deine barmhertzigkeit gnediglich wöllest wenden, vnd mild machen, [das sie die armen vnd elenden im lande nicht plagen, oder sie mit jrgend einer vnbillichen auflag beschweren, Sondern bedencken, das sie auch einen HErren im Himel haben, für welchem kein

245 Ibidem, 85.

ansehen der person gilt. Dem sie der mal einest rechenschafft müssen geben, wie sie auff Erden gehandelt haben.].[246]

Heltai a introdus câteva modificări care la o primă citire nu sunt observate:

> Doamne Dumnezeule veşnic şi atotputernic, ne-ai spus în cuvântul Tău sfânt să fie regi, principi şi juzi, de la tine şi din porunca ta. Şi ne-ai poruncit să-i ascultăm şi să ne rugăm, să-l implorăm pe Dumnezeu şi să mulţumim pentru ei. De aceea, în această zi, mă rog Ţie pentru toţi regii, principii, juzii, sfetnicii şi dregătorii creştini, şi mai ales pentru *al nostru principe vrednic şi cinstit, care este purtătorul de grijă şi apărătorul acestei ţări ajunsă în stare jalnică, ca şi pentru juzii şi sfetnicii oraşului nostru.*/„Luminează-le minţile şi inimile, ca înţelegându-ţi adevărul tău sfânt, să-şi îndeplinească vocaţia în curăţenie, credinţă şi cu adevăr. [...] *linişte şi pace acestei ţări şi oraşului nostru* [...]"/„Pentru că inimile regelui şi a tuturor principilor se află în mâinile tale sfinte şi le poţi conduce după voinţa ta, te rog cu smerenie să le înmoi *inimile turcilor* şi ale altor răufăcători şi să le nimiceşti intenţiile rele.[247]

Heltai a adăugat în primul rând rugăciunea pentru Transilvania, principele Transilvaniei şi magistratul Clujului, apoi a înlocuit tiranii generici din originalul luteran cu turcii. A eliminat din original ruga pentru apărarea credinţei curate şi a înlocuit-o cu ruga pentru liniştea Transilvaniei şi a Clujului. Pasajul din Habermann, în care principii vor da socoteală înaintea lui Dumnezeu pentru felul în care i-au guvernat pe supuşi, nu apare însă la Heltai. Eliminarea acestui pasaj din traducerea lui Heltai poate fi discutată din mai multe puncte de vedere: poate înlocuirea tiranilor cu turcii a făcut acest pasaj inutil, turcii neavând cum să dea socoteală Dumnezeului creştin. Intervenţia lui Heltai poate fi discutată şi din perspectiva clişeelor confesionale, atât din punct de vedere al eticii politice cât şi a relaţiei dintre servul arbitru, liberul arbitru şi responsabilitatea individuală.[248]

---

246 Habermann, *Gebetbuch*, 42-43. Pasajele eliminate sau modificate de Heltai sunt puse între paranteze drepte.

247 Balázs, *Heltai*, 88-89.

248 Servul arbitru nu aboleşte responsabilitatea individuală şi nu este în contradicţie cu liberul arbitru, deoarece se referă la domenii diferite ale existenţei: în timp ce servul arbitru se referă la relaţia dintre om şi Dumnezeu, liberul arbitru se referă la „cele externe", la relaţiile interumane şi la tot ceea ce implică raţiunea: „Vom freien

Heltai a păstrat în schimb, în rugăciunea pentru supuşi, condiţionarea supunerii faţă de autorităţi:

> Ca să înţelegem în toate voinţa ta sfântă şi să i ne supunem şi să-l ascultăm pe principele nostru din întreaga inimă în toate, fără de acelea care sunt împotriva voinţei tale şi a onoarei numelui tău sfânt.[249]

Rugăciunea pentru supuşi conţine atât ruga împotriva nesupunerii:

> *apără-ne de răzmeriţă, de mânie şi de toate smintelile, ca să nu pornim îndemnaţi de ele împotriva principelui nostru şi să pornim război spre smintirea patriei noastre.*[250],

cât şi pentru puterea supuşilor de a duce crucea oprimării:

Willen wir also gelehrt, daß der mensch etlichermaß ein freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohn Gnad, Hilfe und Mitwirkung des heiligen Geists vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen, Sondern solchs geschieht durch den heiligen Geist, welcher durch Gotts Wort geben wird."/De libero arbitro docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendae iustitiae Die seu iustitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; sed haec fit in cordibus, cum per verbum spiritus sanctus concipitur." *Die Augsburgische Konfession. Confessio oder bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1630. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Ausgusto in comitiis Augustae Anno MDXXX* [în continuare: *Augsburgische Konfession*], în: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, [10]1986, art. XVIII, 73.

249 Balázs, *Heltai*, 90; în original: „[...] in allen dingen, so nicht wider dein Wort sind", Habermann, *Gebetbuch,* 44; cf. „Derhalben seind die Christen schuldig der Oberkeit untertan und ihren Geboten und Gesetzen gehorsam zu sein in allem, so ohn Sunde geschehen geschehen mag. Dann so der Oberkeit Gebot ohn Sund nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein dann den Menschen, Actuum 5./ Itaque necessario debent christiani oboedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent oboedire Deo quam hominibus. Actuum 5." *Augsburgische Konfession*, art. XVI, 71.

250 Balázs, *Heltai*, 90; în original: „[...] Behüte vns ewiger Gott, das nicht jemand seine Oberhern verachte, noch denselbigen in seinem hertzen fluche [...]." Habermann, *Gebetbuch*, 44.

Iar dacă ar fi undeva principi care oropsesc pe sărmana obşte cu poveri prea mari, dă-le, Dumnezeule mărit, pe Sfântul tău Duh, ca să-şi poarte crucea cu pace şi cu inima liniştită, ca să ştie astfel că au păcătuit împotriva ta, iar cu păcatul lor au meritat din plin starea lor jalnică, pe care principii haini o săvârşesc împotriva lor. Îngăduie-le, Dumnezeule milostiv, ca această oropsire să nu le fie o pedeapsă apăsătoare, ci să le servească spre încercarea şi mărturisirea credinţei lor adevărate şi a nădejdii lor sufleteşti.[251]

În schimb, autorităţile străine şi păgâne

Behüte vns barmhertziger Gott, für Heidnischer vnchristlicher Oberkeit, für frembden Herrschafft, das wir nicht dienstbar werden den Vnglaubigen vnd Abgöttischen [...][252]

devin la Heltai străinii de altă credinţă sau orientare teologică, fără a putea fi nominalizaţi:

Izbăveşte-ne, Doamne Dumnezeule, din mâinile străinilor, a căror învăţătură este fără folos şi faptele greşite, pentru că nu se supun cuvântului tău sfânt, ca să înveţe din el binele, pe care trebuie să-l săvârşească.[253]

„Străinii" ar putea fi foarte bine şi acei „făurari multpreaînţelepţi". Rugăciunea pentru iubirea duşmanilor demonstrează din nou talentul de traducător teologic al lui Heltai. Din textul original al rugăciunii de miercuri:

Entzünde durch deinen heiligen Geist, vnsere Hertzen, das wir nach deinem Fürbild, auch vnsere Feinde lieben, vnd guts thun denen, die vns hassen vnnd verfolgen, vnd dir die Rach in allen dingen mit gedult vbergeben. [...] Gib Gnad, das wir dir dienen, in rechtschaffen Glauben, der durch die Liebe Krefftig vnd thetig ist auff das wir in dir ewiglich bleiben,

251 Balázs, *Heltai*, 91-92; în original „Wo aber etliche von geschwinder Herrschafft mit bedrengnis, vnbillichen Aufflagungen vnd Bürden geplagt sein, So wöllestu Ewiger Gott, den armen vnterthanen gnad erzeigen, das sie solch jr Creutz mit sanfftmut, als ein Prob jres Glaubens vnd der gedult tragen," Habermann, *Gebetbuch*, 45.
252 Ibidem, 45.
253 Balázs, *Heltai*, 93.

vnd du in vns, also dz vns weder tod noch Leben, werde Engel noch Fürstenthumb, noch gewalt, weder gegenwertiges noch zukünfftiges, wider hohes noch tieffes, noch kein andere Creatur von deiner ewigwerenden Liebe abscheiden könne, [der du lebest vnd regierest, mit dem Vater vnd heiligen Geist, in ewigkeit].[254]

Heltai elimină din *A treia rugăciune de miercuri. Rugăciune pentru adevărata iubire de Dumnezeu şi de semeni*, referinţa triadologică:

Trezeşte sufletul nostru cu Duhul tău Sfânt, ca să nu-i iubim doar pe prietenii noştri, ci şi pe duşmani, după pilda ta sfântă [...]/Dă-ne Duhul tău Sfânt ca să te slujim din credinţă curată, care astfel să arate prin iubirea creştină puterea sa şi să fie cât mai roditor cu toate faptele bune. Ca să rămânem în tine în vecie, ca să nu ne despartă nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici principatele, nici puterile, nici cele prezente, nici cele viitoare, nici mărimea, nici micimea, şi nici altă creatură.[255]

Etica socială a lui Heltai este una robustă, urbană. Îi combate pe adepţii spiritualismului şi pentru că provoacă dezordine în societate, concret la Cluj,[256] însă nu este lipsit de compasiune faţă de cei nevoiaşi:

Înmoaie-mi inima Dumnezeule milostiv, pentru ca să mă uit cu iubire şi milă creştină la toţi semenii mei, mai ales la săracii mizeri şi în suferinţă, ca să-mi aplec urechile la rugăminţile celui sărac şi să-i ajut cu inima plină de bunăvoinţă să-i ajut din sfintele tale daruri, în toate nevoile lor şi să nu-i urăsc [...].[257]

Ca şi Francisc Dávid, nu respinge eforturile pentru atingerea perfecţiunii umane, preferă însă, spre deosebire de antitrinitarienii polonezi, o formulă îmblânzită.[258]

---

254 Habermann, *Gebetbuch*, 65.
255 Balázs, *Heltai*, 117-118.
256 „Pentru cunoscătorii Reformei la Cluj este cunoscut şi faptul, că Heltai Gáspár nu i-a aplaudat frenetic nici pe predicatorii stradali şi nici pe aceia „care în fiecare săptămână făuresc noi opinii şi ramuri ale credinţei", Kovács, *Dávid Ferenc*, 56.
257 Balázs, *Heltai*, 98-99.
258 Balázs, *Spiritualizmus*, 89.

Evoluţia antitrinitarismului între anii 1568-1570 a cunoscut schimbări profunde, printre care şi despărţirea de tradiţia anabaptist-spiritualistă. Convertirea târzie a lui Heltai poate fi explicată şi prin această evoluţie a antitrinitarismului ardelean: predicatorul, scriitorul şi tipograful a aderat la antitrinitarism în momentul în care elementele anabaptist-spiritualiste, vag anarhice din Transilvania care periclitau ordinea socială existentă şi funcţionarea oraşului, au fost eliminate.[259] Însă eliminarea acestei tradiţii a însemnat şi sfârşitul antitrinitarismului pe care şi l-a asumat Heltai.

3. Antitrinitarismul ca depăşire a Reformei

Anii 1569-1571 au însemnat momentul de triumf al antitrinitarismului ardelean. Transformarea Clujului într-un oraş antitrinitarian, sprijinul făţiş al lui Ioan Sigismund pentru antitrinitarism, aşa cum s-a manifestat la disputa de la Oradea, politica religioasă favorabilă „religiei clujene", pătrunderea în Partium şi constituirea unei episcopii – confesionale de data aceasta – la Şimand, în teritoriul otoman[260] – făceau ca antitrinitarismul să pară a înainta într-un marş triumfal.

Desigur, trebuie introduse câteva corecturi la această imagine. Este drept, disputa de la Oradea din 1569 a fost un triumf, adversarul principal al antitrinitarienilor, Péter Melius, episcopul Debreţinului, a fost pur şi simplu umilit. Însă disputa a fost mai degrabă un „show electoral", decât o dezbatere pentru căutarea adevărului. Antitrinitarienii au pornit atacul misionar asupra Partiumului când Debreţinul se afla într-o perioadă de criză generală, atât materială cât şi spirituală. Sărăcia materială a afectat capacitatea de apărare intelectuală, Debreţinul neavând nici şcoală, nici tipografie, iar patronii nobiliari dispăruseră.[261] Clujul a devenit antitrinitarian, însă a fost pus la încercare de propria deschidere şi pluralitate care ameninţau fundamentele societăţii urbane, iar după despărţirea de spiritualism şi anabaptism urmau alte contestări ale teologiei antitrinitariene, în forma în care fusese sintetizată la disputa de la Oradea.

---

259 Ibidem, 90.
260 Horn, *Hit*, 73.
261 Ibidem, 74.

Pentru Francisc Dávid succesul însemna şi criza de conştiinţă, produsă de propria-i autoreflexie continuă.[262] Dávid şi Biandrata au reuşit să creeze o versiune accesibilă a unitarismului, însă cu preţul ascunderii unor contradicţii – preluând, de exemplu, din scrierile lui Servet în mod tendenţios, lăsând la o parte demonstraţiile cu iz filosofic şi încercând s-o facă compatibilă cu teologia fraţilor Sozzini.[263] Chiar şi după ce l-a convins pe principe, Dávid rămâne convins de lipsurile demonstraţiei sale.[264] În acest context i-a scris lui Jacobus Palaelogus, a cărui influenţă a fost decisivă pentru antitrinitarismul din Transilvania, şi anume prin desprinderea de teologia reformatorică.[265] Dávid avea nevoie de ajutorul lui Palaeologus ca să-l ajute să iasă din impasul cristologic.[266]

> Scrisoarea către Palaeologus demonstrează în acelaşi timp o credinţă de nestrămutat şi o incertitudine nelimitată.[267]

Cezura pe care o reprezenta prezenţa şi teologia lui Palaeolgus a fost pregătită de stabilirea în 1570 umanistului german Johann Sommer la Cluj.[268] Dealtfel, Pirnát îşi începe monografia despre antitrinitarismul ardelean de după 1571 cu activitatea lui Johann Sommer la Cluj, respectiv cu prelucrarea cărţii lui Jacobus Acontius, *Satanae Strategemata libri VIII* (1565).[269] Cartea lui Acontius, un umanist italian care se refugiase la Londra şi care a ajuns în conflict cu comunitatea refugiaţilor, este o pledoarie pentru toleranţă şi accentuarea iubirii şi a moralităţii în defavoarea dogmei.[270] Pentru stabilirea adevărului, calea trebuie să

---

262 Balázs, *Franz Davidis*, 81; idem, *Antitrinitarizmus*, 110, idem, *Előszó*, 10.
263 Ibidem, 10-11.
264 Ibidem, 11.
265 Pirnát, *Ideologie*, 54, 58.
266 Balázs, *Előszó*, 17.
267 Pirnát, *Ideologie*, 164.
268 Pirnát, *Ideologie*, 19; despre biografia lui Johann Sommer, legat şi de istoria Moldovei prin participarea la domnia lui Despot Vodă cf. *Johann Sommer*, în: Maria Holban (red.), *Călători străini despre Ţările Române*, vol. II, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970, 252-253; *Johannes Sommer. Christianus Schesaeus, Scrieri alese. Poezia latină din epoca Renaşterii pe teritoriul României*, Iaşi: Institutul european 2005, 19-22.
269 Pirnát, *Ideologie*, 10.
270 Ibidem, 21-24.

fie dezbaterile, la care participanţii să-şi asume rezultatul deschis.[271] În acest context propune reînvierea instituţiei numite *communis prophetia*: fiecare membru al comunităţii poate să-şi expună părerea în faţa comunităţii, iar comunitatea va dezbate părerea „profetului". Dacă decizia va fi negativă, atunci ea va încerca să-l convingă pe vorbitor, dacă nu va reuşi să-l convingă de eroare, atunci „profetul" va fi excomunicat.[272]

Johannes Sommer prelucrează cartea lui Acontius, fiind foarte lax cu textul în sine.[273] Astfel, Sommer introduce în text critica practicii de a-i stigmatiza pe cei care se străduiesc spre adevărata devoţiune, numindu-i „schwermerus" (Schwärmer). Ideile lui Acontius, intermediate de Sommer, au fost însă respinse de Dávid şi Biandrata.[274] Se pare că Dávid a intervenit pentru ca Sommer, care îi era ginere, să nu publice cartea, care s-a păstrat datorită copiei făcute de Thoroczkai.[275] Cu toate acestea, Sommer a influenţat, atât ca profesor la colegiu cât şi prin manuscrisul cărţii sale, o nouă generaţie de preoţi, oferind noi argumente împotriva doctrinei Treimii.[276]

Însă, importanţa lui Sommer, pe care Dávid l-a numit „perturbator ecclesiae",[277] rezidă prin noua abordare a triadologiei, atât prin schimbarea mizei de la adevărul dogmei la necesitatea acesteia, cât şi prin introducerea unei metode noi în dezbaterile antitrinitariene.[278] Sommer reconstituie în *Refutatio scripti Petri Caroli* apariţia dogmei Sf. Treimi din tradiţia precreştină.[279] pentru ca apoi în *Theses de Deo trino in personis, uno in esentia, et eius fundamentis desumptae* să expună originea profană a doctrinelor religioase şi relaţia reciprocă dintre gândirea

271 Ibidem, 24.

272 Mihály Balázs, *Einflüsse des Basler Humanismus auf den Siebenbürger Antitrinitarismus* [în continuare: Balázs, *Einflüsse*], în: *Konfessionsbildung*,150.

273 Pirnát, *Ideologie*, 27.

274 Balázs, *Einflüsse*, 152.

275 Balázs, *Franz Davidis*, 78; idem, *Einflüsse*, 152.

276 Pirnát, *Ideologie*, 30; Georg Haner susţine că Sommer a jucat un rol fundamental în „seducerea" clujenilor, Georg Haner, *Historia ecclesiarum Transylvanicarum Inde a primis populorum originibus ad haec usque tempora* [în continuare: Haner, *Historia ecclesiarum*], Francofurti et Lipsiae: Fölginer 1694, 286.

277 Pirnát, *Ideologie*, 48; Balázs, *Heltai Hálójának*, 187, nota 32.

278 Pirnát, *Ideologie*, 30, 39-45.

279 Ibidem, 40.

profană şi cea religioasă.[280] Sub influenţa lui Palaeologus, Sommer respinge predestinarea şi justificarea prin credinţă.[281] Pe urmele lui Pirnát, s-ar putea afirma că a respins întreaga dogmatică protestantă[282] -- problema este că, pe de-o parte nu există „o" dogmatică protestantă unitară, pe de altă parte, cunoscând metoda de lucru a lui Palaeologus,[283] s-ar putea spune mai degrabă, că Sommer a aderat la o teologie bazată pe reducţionismul dogmatic.

Când Palaeologus a ajuns la Cluj în 1572,[284] terenul pentru radicalizarea antitrinitarismului ardelean fusese deja pregătit. Chiar dacă Dávid, ca şi în cazul lui Sommer, a respins la început ideile lui Palaeologus,[285] până la urmă a integrat gândirea refugiatului originar din Chios astfel că Dávid, Sommer şi Palaeologus au format triada care a pus bazele antitrinitarismului nonadorantist printr-o cristologie foarte curajoasă.[286] Este important de subliniat, că în viaţa şi formarea intelectuală a lui Palaeologus nu a existat o fază protestantă,[287] fostul călugăr dominican a aderat prin urmare la antitrinitarism fără cunoaşterea nemijlocită a teologiilor reformatorice şi post-reformatorice.[288] Din acest punct de vedere se aseamănă cu Servet, în a cărui biografie intelectuală, aşa cum am văzut, teologia Reformei nu a jucat vreun rol în formarea intelectuală şi religioasă. Totuşi, contemporanii protestanţi ai lui Palaeologus, care nu-i cunoşteau doctrina, îl considerau un refugiat protestant din zona mediteraneană, deoarece în scrierile sale există aspecte care par a fi protestante, prin metoda teologică şi prin

280 Ibidem, 45.
281 Ibidem, 46.
282 Ibidem, 46.
283 Martin Rothkegel, *Iacobus Palaeologus und die Reformation. Antireformatorische Polemik in der verlorenen Schrift Pro Serveto contra Calvinum* [în continuare: Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*], în: *Radikale Reformation*, 101.
284 Palaeologus a trăit în timpul şederii în Transilvania la Cluj şi Alţâna, ca oaspete al familiei Gerendi, Pirnát, 102; afirmaţiile lui Pirnát despre relaţia dintre Palaeologus şi locuitorii Alţânei au fost nuanţate şi chiar corectate de Gustav Gündisch în *Adalék,* 214, 215, 217.
285 Balázs, *Franz Davidis*, 82.
286 Balázs Mihály, *Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16.-17. században* [Balázs, *Radikális heterodoxia*], în: *Hitújítás*, 231; Pirnát, *Ideologie*, 71.
287 Rothkegel, *Iacobus Palaleogus*, 93.

288 De exemplu, în *Catechesis Christiana dies XII*, Palaeologus nu citează lucrările principale ale calvinismului, ci enumeră clişeele epocii, cf. Balázs, *Földi és égi hitviták*, 83, nota 113.

retorică: referinţa la principiul scriptural, respingerea puterii doctrinară şi de disciplinare (Lehr-und Disziplinargewalt) a Bisericii, critica tradiţiei şi polemica antiromană.[289]

Biografia lui Palaeologus este nebuloasă, parţial fictivă, începând chiar cu numele său.[290] Într-adevăr, s-a născut pe insula Chios, a ajuns în Italia, a intrat în ordinul dominican, a ajuns în vizorul Inchiziţiei,[291] drept care a dus o viaţă de permanent exilat, sfârşind sub securea călăului, la Roma, în 23 martie 1585.[292] Personalitatea lui Palaeologus a fost caracterizată de conştiinţa misionară supradimensionată, uzurparea numelui ultimului împărat bizantin, încercarea obstinantă de a lua legătura cu diplomaţi, politicieni, monarhi, precum şi de loialitatea faţă de Imperiul Habsburgic, pentru că se considera un expert al Turciei, admiraţie pentru otomani, consideraţi moştenitori legitimi ai Imperiului Bizantin şi, nu în ultimul rând, grafomanie.[293]

Biografia, interesantă în sine chiar şi fără elementele fictive, i-a influenţat decisiv gândirea teologică. După Martin Rothkegel, gândirea şi metoda teologică al lui Palaeologus au fost marcate de admiraţia atât faţă de Imperiul Otoman, ca urmaş al Imperiului Bizantin, cât şi faţă de Imperiul Habsburgic. Astfel, construcţia intelectuală pe care a realizat-o, a fost mai degrabă o teorie legitimatoare politico-teologică pentru o reorientare în relaţiile dintre cele două puteri.[294] Problema centrală a teologiei lui Palaeologus a fost reaşezarea relaţiei dintre Creştinism şi Islam.[295] În acest sens a instrumentalizat principiul scriptural reformatoric – l-a adoptat doar în măsura în care îi era de folos în reducerea radicală a dogmelor, necesară pentru a demonstra concordanţa substanţială dintre Creştinism şi Islam.

Spre deosebire de predecesorii săi în domeniul reducţionismului dogmatic, Palaeologus a tins spre mai mult şi anume, distrugerea

289 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 101.
290 Balázs, *Előszó*, 13.
291 Pirnát, *Ideologie*, 54-55.
292 Deşi Palaeologus a fost în permanentă mişcare, s-a adaptat locului, spre deosebire de Fausto Sozzini care nu s-a polonizat niciodată, Balázs, *Radikális heterodoxia*, 232-233; idem, *Előszó*, 31.
293 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 96.
294 Ibidem, 105.
295 Ibidem, 98.

oricărei dogme care depăşeşte consensul doctrinar fezabil cu Islamul.[296] Din elemente puternic raţionaliste construieşte o viziune sincretică despre unitatea religiei creştine, iudaice şi musulmane, ceea ce era irealizabil în secolul al XVI-lea, iar biserica unitariană nu putea să-şi asume o astfel de concepţie în integralitatea ei.[297] Însă, avertizează Rothkegel, concepţia lui Palaeologus este fundamental diferită de concepţiile contemporane despre „religii abrahamitice" sau „incluzionismul monoteist", deci a valorii egale a celor trei căi, iudaism, creştinism şi islam, spre mântuire.[298] Din punct de vedere al teologiei creştine, Palaeologus s-a delimitat atât de catolicism, cât şi de teologia protestantă şi de anabaptism.[299]

Pentru Palaeologus, criteriul rămâne Sfânta Scriptură, însă în cazul afirmaţiilor biblice care contrazic numitorul comun creştin-islamic, demonstrează că sunt contradictorii.[300] Astfel, critica dogmelor şi riturilor duce la reducerea creştinismului la acele trăsături, care în concepţia lui Palaeologus există şi în Islam. Pe Palaeologus nu-l interesa să dezvolte o doctrină sistematică şi riguroasă, ci să justifice anumite practici şi doctrine, iar pe celelalte să le respingă.[301] Pe de altă parte, nu-l interesa doar convingerea adversarilor, ci şi nimicirea lor morală.[302] Construcţia palaeologiană este ridicată cu mult elan, multe exagerări, dar rămasă neterminată în multe detalii.[303] Atunci, însă, când vrea să distrugă o dogmă, argumentează bine documentat, iar produsele secundare ale acestor digresiuni au fost cele care au influenţat evoluţia antitrinitarismului ardelean.[304]

---

296 „Palaeologus ging es jedoch um weit mehr, nämlich um die Destruktion sämtlicher Lehraussagen, die über den mit dem Islam erzielbaren Lehrkonsens hinausgingen.", Ibidem, 101.

297 Balázs, *Előszó*, 17.

298 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 104.

299 Pirnát, *Ideologie*, 62.

300 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 102.

301 Ibidem, 103.

302 Pirnát, *Ideologie*, 70; un exemplu ar fi felul în care îi abordează pe reformatori, caracterizându-i după clişee sau încercând să le minimizeze realizările, cf. *Tizenkétnapi keresztény tanítás* [în continuare: Palaeologus, *Tizenkétnapi*], în: Balázs, *Földi és égi hitviták*, 82-83, nota 113 (Calvin), 84-85, nota 120 (Luther), 113, nota 222 (anabaptişti).

303 Balázs, *Előszó*, 17.

304 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 102; cf. Balázs, *Előszó*, 22.

An omnes ab uno Adamo descinderit? (Dacă oare toţi oamenii se trag din Adam)[305] este unul dintre aceste produse secundare, interesant şi pentru faptul că reflectă urmările teologice ale descoperirilor geografice – o formă mai elaborată a integrării descoperirilor geografice în teologie (pentru prima oară în literatura produsă în Transilvania secolului al XVI-lea) regăsim în drama catehetică *Catechesis Christiana.*[306] În scurta scriere despre originea oamenilor, aflată în codicele Thoroczkai, Palaeologus demonstrează, că fiecare neam şi-a avut Adamul propriu, astfel că personajul biblic Adam a fost doar strămoşul propriului popor, pentru că insulele, cunoscute contemporanilor datorită descoperirilor geografice, sunt izolate şi greu de atins. Astfel nu există păcatul originar, ci doar păcatul individual al lui Adam, pentru că nu există un strămoş comun.[307]

Într-o altă scriere scurtă, *De peccato originis*[308] (Despre păcatul originar), aflată deasemenea în codicele Thoroczkai, Palaeologus infirmă posibilitatea păcatul originar. Grădina Raiului a fost dată în grija lui Adam, doar el a primit în grijă legea privitoare la fructele la care are acces şi la care nu. Astfel, Legea se referea doar la Adam, nu şi la Eva. Deşi legea nu i-a fost dată şi Evei, ea nu este totuşi absolvită de păcat, deoarece nu s-a mulţumit să păcătuiască singură, ci l-a ademenit şi pe soţul ei. Eva a păcătuit în sens de *anomos* – în afara limitelor Legii -, iar Adam a păcătuit în sens de *enomos* – în limitele Legii. Cum demnitatea de paznic al Grădinii Raiului i-a fost dată exclusiv lui Adam, aceasta nu putea trece asupra urmaşilor. Natura lui Adam a trecut asupra urmaşilor, nu însă păcatul, pentru că păcatul a fost personal şi nu al naturii sale. Pentru că doar lui Adam i s-a dat Legea, pedeapsa pentru transgresare nu se referă la altcineva. Deşi Eva a păcătuit dublu: a săvârşit păcatul propriu şi l-a instigat pe Adam să păcătuiască, totuşi durerile facerii şi moartea – care se referă la întreaga omenire – nu se datorează Căderii –, deoarece se observă şi în natură. Prin cele două feluri ale morţii: prin Lege – revelat lui Adam, Cain, Abimelech apoi locuitorilor Sodomei şi Gomorei şi prin natură – în cazul în care nu intervine moartea prin

305 *Vajon minden ember Ádámtól származott-e?,* în: Balázs, *Földi és égi hitviták*, 135-136.
306 Balázs, *Előszó*, 19; Pirnát, *Ideologie*, 76.
307 Pirnát, *Ideologie*, 76.
308 *Az eredendő bűnről,* în: Balázs, *Földi és égi hitviták*, 131-133.

legea umană – doar pentru cei care au încălcat Legea, pedeapsa lui Adam nu a trecut asupra urmaşilor.

Astfel, naraţiunea despre Grădină, Cădere, indiferent dacă are fundament istoric sau este doar o parabolă, înseamnă doar, că Dumnezeu vrea să fie ascultat, inclusiv prin ameninţarea cu pedeapsa morţii. Spre deosebire de lucrarea privind imposibilitatea strămoşului comun al omenirii (*An omnes)*, cea de-a doua scriere infirmă păcatul originar doar prin exegeza textului biblic, independent de orizontul contemporan rezultat în urma descoperirilor geografice.[309] Palaeologus a urmărit să demonstreze inexistenţa (şi imposibilitatea) păcatului originar, ideea principală a teologiei sale, raţionalizând exegeza: Căderea este doar o parabolă[310] şi nu poate sta la baza credinţei creştine.

Într-o serie de asemenea scrieri ca şi la dezbaterile din cadrul sinodului de la Raków (1572), Palaeologus a elaborat o serie de teze prin care a demolat sistemele teologice existente şi a pus bazele unei construcţii teologice noi. Astfel, a infirmat tezele anabaptiste despre război şi magistrat, reabilitând purtarea de funcţii, participarea la război, obedienţa condiţionată faţă de magistrat şi a condamnat răscoalele.[311] În *De discrimine Veteris et Novi Testamentum*, receptat cu entuziasm de Johann Sommer,[312] respinge, printre altele, doctrina reformatorică a justificării, prin (re)introducerea conceptului de *iustitia operum*, deoarece *per fidem imputata iustitia* nu se poate ajunge pentru mântuire.[313]

Ideile elaborate în *De discrimine* au fost duse mai departe în *De tribus gentibus* (Cracovia 1572). Doctrina justificării este aplicată asupra popoarelor existente, însă „popoare" are o semnificaţie strict teologică. Este vorba de trei popoare care deţin concepţii mai mult sau mai puţin corecte despre mântuire: evreii, urmaşii în trup ai lui Avraam, necircumcişii (*praeputiatii*) sau paganocreştinii şi musulmanii

309 Balázs, *Előszó*, 19.

310 Ibidem, 19.

311 Pirnát, *Ideologie*, 63-64. În cercetarea istorică, imaginea anabaptiştilor a trecut, şi datorită lui Ernst Troeltsch, prin schimbări majore, de la revoluţionari, anarhişti la un anabaptism epurat de „Müntzer şi Münster", caracterizat prin loialitate şi superioritate morală, dar şi de modernitate, biblicism consecvent, pacifism, separare dintre stat şi biserică şi toleranţă, Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 185.

312 Pirnát, *Ideologie*, 59.

313 Ibidem, 58.

(*Turci Christiani*) care sunt esenţialmente creştini.[314] Pentru mântuirea musulmanilor credinţa în Coran nu este un obstacol, deoarece conţine ambele tipuri de credinţă, şi anume atât *fides narrationis* – indiferentă pentru mântuire – cât şi *fides promissionis* – cea care contează pentru mântuire: ideile biblice sunt transmise prin Coran, iar Islamul cunoaşte făgăduinţa făcută de Dumnezeu.[315]

Palaeologus respinge sacramentele,[316] afirmă liberul arbitru împotriva lui teologiei lui Calvin[317] şi – ceea ce a fost într-adevăr relevant pentru antitrinitarismul ardelean – neagă divinitatea lui Isus,[318] pornind demonstraţia de la confuzia produsă de traducerea din ebraică şi preluarea terminologiei biblice de străinii cu înclinaţii filosofice care au dus teologia în fundătura trinitariană.[319] Naraţiunile Noului Testament sunt reevaluate şi selectate după criteriul autenticităţii, majoritatea fiind reduse la lucrări de istorie profană: cărţile care se referă la trecut şi prezent fac parte din istoria profană, cele care se referă la viitor sunt de origine divină. Esenţa Noului Testament este după Palaeologus, că evreii care nu cred că Isus este Hristos sunt damnaţi, păgânii credincioşi, în schimb, sunt fiii lui Dumnezeu.[320] Această relativizare a Noului Testament schimbă radical atitudinea faţă de celelalte cărţi ale Sfintei Scripturi şi a contribuit la desprinderea de tradiţia anabaptistă care valoriza Noul Testament în defavoarea Vechiului Testament, pe care l-a considerat depăşit.[321]

Sinteza gândirii lui Palaeologus este drama catehetică *Catechesis christiana dies XII*, scrisă la Cluj în 1574.[322] Piesa a apărut din necesitatea unui catehism care să sintetizeze şi să explice credinţa antitrinitariană.[323] Spre deosebire de forma consacrată a catehismelor protestante, acest catehism este o piesă de teatru, în care dialogul catehetic se desfăşoară pe scenă, în faţa comunităţii urbane. Astfel catehismul

314 Ibidem, 67.
315 Ibidem, 68-69.
316 Ibidem, 73.
317 Ibidem, 74.
318 Ibidem, 77.
319 Balázs, *Előszó*, 18.
320 Pirnát, *Ideologie*, 78.
321 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 116, 135.
322 Pirnát, *Ideologie*, 99.
323 Balázs, *Előszó*, 23; *Tizenkétnapi*, 87, nota 129.

aminteşte de dialogurile reformatorice, ca şi *Convivium religiosum* al lui Erasm de Rotterdam,[324] iar prin personajul Telephus, indianul din Mexic ajuns la Cluj, conţine ecouri din Thomas Morus.[325] Deşi locul acţiunii poate fi identificat cu Clujul sau, în orice caz, cu un oraş cu populaţie maghiară – la începutul catehismului, trei personaje, Petru, Pavel şi evreul Samuil dezbat cum limba maghiară a păstrat forma corectă a numelui lui Dumnezeu, aşa cum apare în limba ebraică,[326] apoi în miezul dezbaterii catehetice Samuil şi Păstorul (Francisc Dávid) convin că în ebraică şi maghiară Dumnezeu nu poate fi fiul nimănui[327] – *Catechesis* a fost scris pentru un public european.[328]

Catechesis este o lucrare de edificare religioasă, căreia nu-i lipseşte dimensiunea polemică.[329] Astfel, Telephus descrie ravagiile, inclusiv religios-spirituale, care au urmat cuceririi spaniole a Mexicului,[330] iar pe parcursul dramei apar Papistul, Luteranul, Calvinistul[331] care, evident, nu se pot măsura cu argumentaţia Păstorului, iar în ziua a douăsprezecea sunt criticate concepţia evreiască despre Lege şi etica socială şi politică a anabaptiştilor.[332] Însă, polemica ocupă un loc modest în economia catehismului. Drama catehetică oferă în acelaşi timp fundamentele unei cateheze şi a unei mărturisiri de credinţă, dar conţine şi elemente de misiologie, deoarece unul din locurile esenţiale ale *Catehismului* se leagă de modul în care neamurile pot fi aduse pe calea mântuirii creştine, pornind de la recunoaşterea fundamentelor comune, a diferitelor forme de abordare pornind de la diferenţele existente, precum şi a faptului că sunt, într-un fel sau altul, creştini (fără s-o ştie). Păstorul rezumă programul catehismului în analiza rolului istoriei în

---

324 Ibidem, 24.

325 Balázs Mihály, *Thomas Morus és Jacobus Palaeologus* [în continuare: Balázs, *Thomas Morus*], în: idem, *Hitújítás*, 185-200.

326 *Tizenkétnapi*, 39-40.

327 Ibidem, 80.

328 Balázs, *Thomas Morus*, 186.

329 Dimensiunea polemică există şi în alte catehisme, nu este invenţia lui Palaeologus. În sobrul Catehism de la Heidelberg, întrebarea 80 este dedicată deosebirii dintre împărtăşanie şi „missei papistaşe", cea din urmă fiind numită „idolatrie blestemată", *Catechismus Oder Christlicher Underricht/wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird*, Heidelberg 1563, 56.

330 *Tizenkétnapi*, 45.

331 Ibidem, 81-90.

332 Ibidem, 93-94, 100-116.

cunoaşterea religiei precreştine, dar şi a celei creştine deformate de papalitate, dar mai ales în pasajele privind necesitatea de a restitui creştinismul în toată gloria sa, deoarece creştinismul a ajuns între timp de nerecunoscut.[333]

Pentru a-i explica indianului Telephus credinţa creştină, Păstorul expune noua teologie şi istorie a mântuirii. Credinţa este aceeaşi, însă există mai multe popoare. A existat un popor de la care trebuia să vină mântuirea şi altul care ar fi trebuit să moştenească mântuirea de la primul, pentru ca din cele două popoare, deoarece au fost de aceeaşi credinţă, iar de aici există o singură mântuire, să devină un popor, o singură biserică, o singură împărăţie. Evreii sunt cei care deţin mântuirea, iar cei necircumcişi, cei care o primesc. Binecuvântarea a fost la evrei după justificarea lui Avraam, deoarece credea în Dumnezeu, dar după uciderea lui Isus de către evrei, această binecuvântare a ajuns la cei necircumcişi, prin colaborarea redistributivă a lui Isus, prin care cei necircumcişi au început să fie justificaţi prin credinţă. Cuvântul *credinţă* a existat la ambele popoare după moartea şi înălţarea lui Isus, atât la evrei, partea originară, dar şi la cei necircumcişi, pentru că poarta credinţei s-a deschis în faţa lumii, deci şi a acelora care nu făceau parte din poporul născut din seminţia lui Avraam. Rezultatul şi practica credinţei celor două popoare nu au fost însă aceleaşi: dacă evreii ar fi crezut că Isus este Hristos, atunci ar fi putut evita mânia lui Dumnezeu şi acum ar fi fost fiii împăcaţi ai lui Dumnezeu. Evreii care au crezut că Isus este Hristos au dobândit tot ceea ce nu avuseseră înainte prin credinţă, fără a schimba ceva la avuţia de care dispuneau încă înaintea naşterii lui Isus. Creştinismul a fost iniţial credinţa poporului evreu şi a adus doar împăcarea cu Tatăl, primindu-i ca fii. Pentru neevrei, credinţa a adus şi altceva: puritate, cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu, dreptul de fi fiu, răsplata pentru faptele bune, medicamentul căinţei pentru faptele rele. Toate acestea au stat şi la dispoziţia evreilor, dar aceştia le moşteniseră deja de la strămoşii lor în trup, prin Avraam. Pentru toate celelalte popoare aceste daruri sunt dobândite prin credinţă.[334]

Evreii rămân astfel, deşi nu au vrut să recunoască calitatea de Mesia al lui Isus şi l-au mâniat pe Dumnezeu, depozitarii binecuvântării

333 Ibidem, 46.
334 Ibidem, 47-49.

divine. Altfel spus, sunt cu un pas în faţa celor necircumcişi, pentru că Dumnezeu nu a retras privilegiile evreilor, ci doar le-a micşorat.[335]

Evreii au nevoie de un singur lucru pentru a se împăca cu Dumnezeu şi să dobândească mântuirea: să creadă că Isus este Hristos, aşa cum a poruncit Dumnezeu. Telephus, ca necircumcis, are însă nevoie de două lucruri: să creadă că Dumnezeu este unul, unul este şi Isus, pe care Dumnezeu l-a făcut Hristos,[336] care după moartea lui a luat, prin sufletul lui Dumnezeu, toate popoarele sub propria-i domnie. Spre deosebire de Telephus, evreul Samuil nu mai trebuie instruit despre ce este Dumnezeu, pentru că a învăţat totul prin Lege, drept care evreii nu mai trebuie să înveţe decât ceea ce Dumnezeu a revelat într-un timp anume şi a întărit prin semne şi minuni: Isus a fost profetul şi regele, pe care l-a promis pe baza legământului încheiat cu Dumnezeu şi apoi l-a trimis în lume.[337]

Popoarele care nu se trag din Avraam sunt învăţate doar ceea ce este necesar mântuirii, ca de exemplu, că unul este Dumnezeu, ceea ce face parte din Lege şi credinţă, şi tot unul este şi Isus, revelat prin puterea lui Dumnezeu ca Hristos, după moartea lui Isus. Istoria mântuirii este dialectică: uciderea lui Isus Hristos a fost spre pierzania evreilor, iar pierzania evreilor a devenit mântuirea popoarelor. În locul evreilor au fost chemaţi păgânii, cei necircumcişi.[338] Astfel, circumcizia fizică, semnul alegerii – în scop misionar – de către Dumnezeu[339] îşi pierde valoarea în economia mântuirii.[340]

Păstorul respinge, în dezbaterea cu Papistul, Luteranul şi Calvinistul, doctrinele sacramentelor, teologia trinitariană sau doctrina păcatului originar, pentru că nu există în Biblie, fiind invenţii papiste. Dar respinge şi teologia protestantă, care prin doctrinele privind voinţa sau mântuirea prin credinţă şi nu prin supunerea faţă de Lege, (precum şi prin alte doctrine) care, dacă ar fi fost predicate, ar fi răsturnat ordinea

---

335 Ibidem, 56.

336 Reducerea credinţei creştine la două articole „Deum unum esse et Iesum esse Christum" (Dumnezeu este unul şi Isus este Hristos) a fost făcută probabil după modelul islamic: este un singur Dumnezeu, iar Mahomet este profetul, este de părere Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 102.

337 *Tizenkénapi*, 49.

338 Ibidem, 57, 72.

339 Ibidem, 53.

340 Ibidem, 64.

vieţii şi ar fi dus la dezordine în state.[341] Prin repudierea *sola fide* ca şi a bazelor soteriologiei catolice,[342] Palaeologus se delimitează de restul curentelor creştine. În acelaşi timp, delimitează locul antitrinitarismului în cadrul creştinismului, atât prin sistemul doctrinar şi practica religioasă, cât şi prin etica socială. Deşi antitrinitarismul a îndepărtat o bună parte din fundamentele creştinismului tradiţional: trinitatea, calitatea divină al lui Isus,[343] păcatul originar, sacramentele, a lăsat neatinse fundamentele societăţii.[344]

Prin teologia lui Palaeologus, antitrinitarismul s-a îndepărtat şi mai mult de creştinismul „mainstream". Nu era nici catolic, deşi susţinea liberul arbitru şi mântuirea prin fapte.[345] Nu era însă nici protestant şi nu doar pentru că a respins doctrinele protestante ale justificării şi predestinarea.[346] De fapt, drumul teologic spre nonandorantism a trecut prin renunţarea la principiile materiale ale Reformei, *sola gratia, solus Christus*.[347]

Nonadorantismul nu a stat în centrul teologiei lui Palaeologus,[348] ci a fost mai degrabă un produs secundar al gândirii sale teologice. Ideea care i-a fost dragă, sincretismul religiilor monoteiste, nu avea nicio şansă în Transilvania. Cristologia lui Palaeologus, adoptată şi adaptată de Francisc Dávid şi cercul acestuia, a transformat antitrinitarismul ardelean în mod decisiv: majoritatea comunităţilor din Transilvania şi Partium, inclusiv superintendentura Timişoarei sub conducerea lui Pál Karádi, au adoptat nonadorantismul.[349] Însă, odată cu procesul împotriva lui Francisc Dávid, această cristologie a fost marginalizată.[350]

Cu toate acestea, nonadorantismul a supravieţuit, cel puţin până în 1638.[351]

---

341 Ibidem, 82.
342 Ibidem, 83.
343 Ibidem, 74, 79, 102.
344 Ibidem, 100-114.
345 Balázs, *Előszó*, 22.
346 Ibidem, 22.
347 Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 91.
348 Balázs, *Előszó*, 22.
349 Ibidem, 31.
350 Ibidem, 31.
351 Ibidem, 32.

Spiritul nonadorantist însemna pentru mulţi că examinarea raţionalistă a dogmelor şi perspectiva critică asupra instituţiilor ecleziastice este posibilă; alţii au văzut o „muniţie" pentru a proclama că, dacă afirmaţiile lui Jacobus Palaeologus despre rolul mesianic al lui Isus Hristos sunt corecte, atunci apostolii au putut da dezlegarea de la Lege doar pentru propria generaţie, iar după ce a murit această generaţie, atunci toţi vor trebui să revină la respectarea Legii.[352]

Matthias Vehe-Glirius s-a îndepărtat de la utopia sincretică, punând astfel, pornind de la cristologia lui Palaeologus, fundamentele sabatarianismului.

Teologia lui Palaeologus care urmărea rezolvarea unei probleme globale – cel puţin din perspectiva Lumii Vechi – prin unirea sincretică a religiilor abrahamitice, a supravieţuit parţial datorită unor comunităţi închise.[353] Construcţia lui Palaeologus a fost însă demolată bucată cu bucată şi transformată în citate.[354] Spre deosebire de socinienii polonezi care, cu ajutorul remonstranţilor olandezi, au reuşit prin *Bibliotheca Fratrum Polonorum* să-şi publice teologia în Occident, gânditorii care au activat în Transilvania, nu au ajuns să fie cunoscuţi – cu câteva excepţii – în Europa, deoarece această colecţie a disidenţilor religioşi i-a omis pe cei care au deviat de la gândirea socinianã.[355]

Prin teologia lui Palaeologus, antitrinitarismul a depăşit Reforma. Mai mult, a părăsit lumea protestantă, dar acest proces de radicalizare se afla abia la început. În jurul lui Francisc Dávid şi sub influenţa lui Sommer şi Palaeologus s-a format un adevărat atelier intelectual[356] care, cu toate că funcţiona în condiţiile cenzurii introduse în 1571,[357] a continuat să iradieze în afară. Doi refugiaţi din Palatinat, Adam Neuser şi Matthias Vehe-Glirius[358] vor contribui la această radicalizare,

352 Ibidem, 31.
353 Ibidem, 31.
354 Ibidem, 17.
355 Ibidem, 32.
356 Ceea ce ar trebui să fie şi seminariile universitare.
357 Textul ordonanţei privind introducerea cenzurii cf. Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, II., 14.
358 Gotthold Ephraim Lessing a stabilit identitatea lui Matthias Glirius cu Matthias Vehe: Glirius este numele latin al lui Vehe, adică pârş de alun (Muscardinus avellanarius din fam. Gliridae), Gotthold Ephraim Lessing, *Von Adam Neusern, einige*

chiar dacă nu tocmai în sensul „atragerii" reformatorului clujean înspre nonadorantism de către Neuser:

> Neuserus non obscure sibi dogmatis huius inventionem adscribit, adeoque etiam Franciscum illum seduxisse.[359]

Neuser şi Vehe-Glirius au contribuit în moduri diferite la radicalizarea antitrinitarismului ardelean. De fapt, Vehe-Glirius a contribuit tangibil şi profund, impactul său poate fi documentat, în timp ce cazul lui Neuser este mai complicat, fiind cunoscut mai degrabă pentru biografia sa decât prin scrieri. Biografia lui Neuser este relevantă şi pentru că dezvăluie relaţia dintre antitrinitarismul ardelean şi Islam,[360] respectiv modul în care idealurile contemporane sunt proiectate asupra trecutului.[361] Biografia lui Neuser stă în centrul uneia dintre cele mai importante scrieri ale lui G. E. Lessing, considerată o lucrare clasică a Iluminismului german, în care acesta devine vocea celui acuzat pe nedrept.[362]

Motivul pentru care Adam Neuser a ajuns din Heidelberg la Cluj şi apoi la Constantinopol este religios şi politic în acelaşi timp: reorganizarea ecleziastică şi universitară în Palatinat, teritoriul secular cel mai important al Imperiului Romano-German (numele german este

---

authentische Nachrichten [în continuare: Lessing, *Von Adam Neusern*], în: *Gotthold Ephraim Lessings sämmtliche Schriften*, IX, Berlin 1839, 407-408.

359 Johannes Ludwig Uhlius (ed.), *Thesauri Epistolici Lacroziani Tomus I. ex Bibliotheca Iordaniana edidit Iohannes Ludovicus Uhlius*, Lipsiae 1742, 111.

360 Despre dimensiunea politică a acestei relaţii vezi capitolul *Religia absentă, religia fără nume, religia receptă.*

361 Literatura de specialitate internaţională aflată în căutarea unor dovezi cât mai timpurii de multiculturalitate şi ignorând contextul istoric, ajunge la concluzii pripite privind tendinţele timpurii ale modernităţii – antitrinitarienii maghiari ar sublinia apropierea lor faţă de Islam, spre deosebire de cei polonezi, cf. Balázs, *Közel az iszlámhoz?*, 158.

362 „Schlimm, daß nach zweyhundert Jahren ich der erste seyn muß, der einem unglücklichen Manne, den man aus der Christenheit hinaus verfolgt hat!", Lessing, *Von Adam Neusern*, 397; cf. „one of the classic statements of the Enlightement", Christopher J. Burchill, *Adam Neuser*, în Christopher Burchill, *The Heidelberg Antitrinitarians* [în continuare: Burchill, *Adam Neuser*], Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner 1989, 116.

Kurpfalz, adică Palatinatul electoral), sub semnul calvinismului.[363] Istoria calvinismului în Imperiul Romano-German nu se încadrează însă, cu câteva excepţii (ca de exemplu Emden), în naraţiunea eroică a calvinismului stărilor militante, adepte ale rezistenţei active împotriva tiraniei, inclusiv sub forma monarhomahiei,[364] ci a fost mai degrabă un proces birocratic, impus de principi. Cu alte cuvinte, reforma calvină, numită în istoriografie şi „a doua Reformă" (reforma vieţii, după cea a doctrinei) a fost o reformă princiară[365] (rezervată, conform clişeelor istorice profund înrădăcinate, luteranismului). Reorganizarea ecleziastică însemna deci şi consolidarea puterii princiare,[366] în condiţiile în care, potrivit păcii de la Augsburg din 1555, doar catolicismul şi luteranismul erau recunoscute.[367] Astfel, reorganizarea facultăţii de teologie a universităţii Heidelberg şi noua ordonanţă ecleziastică din 1564 erau strâns legate: principele hotăra, peste capul senatului universitar, cine să ocupe catedrele de teologie şi după ce model să fie organizată disciplina ecleziastică.[368]

Principele i-a preferat însă pe refugiaţii religioşi precum şi versiunea calvină a Reformei helvete.[369] Adam Neuser a devenit, la fel ca mulţi alţi adepţi ai disciplinei ecleziastice etatiste (propus şi practicat de filipişti şi erastieni),[370] victima acestei evoluţii. A candidat pentru cea de-a treia catedră de teologie a Universităţii, dar Caspar Olevianus – unul din autorii Catehismului de la Heidelberg – a fost

---

363 J. F. Gerhard Goeters, *Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht* [în continuare: Goeters, *Genesis*], în: *Reformierte Konfessionalisierung* 44-59; Volker Press, *Die „Zweite Reformation" in der Kurpfalz* [în continuare: Press, *„Zweite Reformation"*], în: *Reformierte Konfessionalisierung*, 104-129.

364 Monarhomahii au fost adepţii, de regulă calvinişti, a teoriei a rezistenţei radicale împotriva tiraniei, mergând până la dreptul stărilor de a depune şi executa domnitorul care uzurpă puterea şi încalcă astfel înţelegerea dintre domnitor şi stări.

365 Goeters, *Genesis*, 46.

366 Press, *„Zweite Reformation"*, 108, 110.

367 Goeters, *Genesis*, 46.

368 Dán Róbert, *Utószó* [în continuare: Dán, *Utószó*], în: Matthias Vehe-Glirius, *Istenismeret és más írások* [în continuare: Vehe-Glirius, *Istenismeret*], Budapest: Helikon 1984, 249-251; Burchill, *Adam Neuser*, 87.

369 Ibidem, 87.

370 Press, *„Zweite Reformation"*, 107.

preferat de principe, trecând peste dorinţele senatului universităţii.[371] În lupta pentru disciplina ecleziastică, a aderat la partida perdantă – nu pentru că versiunea zwingliană a fi fost mai blândă, cum susţine Martin Mulsow,[372] ci pentru că a respins sistemul presbiterial genevez.[373] A fost marginalizat şi în activitatea ecleziastică, iar Consiliul ecleziastic nu i-a apreciat deloc activitatea, considerându-l un predicator slab şi plictisitor: „er predige kalte erbsen und schläfrig".[374]

Însă nu frustrările profesionale l-au gonit din Palatinat, ci schimbările politice – ascensiunea „partidei olandeze"[375] care ar fi consolidat aripa strictă a calvinismului.[376] În scrisoarea către Caspar Baumann, Neuser recunoaşte că a fost considerat un „duşman al noii credinţe adevărate şi a patriei".[377] După o călătorie eşuată pe Dunăre până la Pojun (Pozsony/Pressburg, azi Bratislava), unde s-a interesat de posibilităţile oferite de germanii din Transilvania,[378] s-a întors la Heidelberg, unde a început studiul aprofundat al patristicii, în urma căruia au început să apară îndoielile privind originile doctrinei ortodoxe despre Dumnezeu.[379] Împreună cu alţi teologi nemulţumiţi, Johann

371 Burchill, *Adam Neuser*, 87.

372 „Er war in Heidelberg kaltgestellt worden, weil er der falschen Partei angehörte, derjenigen, die die Züricher Variante des Reformiertentums bevorzugte und nicht die strenge Kirchenzucht nach Genfer Vorbild, die in Heidelberg durchgesetzt werden sollte." Martin Mulsow, *Adam Neusers Brief an Sultan Selim II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift. Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde* [în continuare: Mulsow, *Adam Neusers Brief*], în: Friedrich Vollhardt (ed.), *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, Berlin: Akademie-Verlag, 2014, 294.

373 Burchill, *Adam Neuser*, 87.

374 Ibidem, 92.

375 Ibidem, 88.

376 Cazul Neuser revelă cât se poate de clar, cât de complicată a fost relaţia dintre opţiunea teologică şi cea politică, iar pe de altă parte, cât de anacronistică este folosirea termenilor de „conservator" sau „liberal" sau chiar „modern" pentru sec. al XVI-lea. Dacă ar fi să traducem opţiunea lui Neuser într-un limbaj modern, atunci am putea spune că teologul heidelbergens a fost adeptul versiunii conservatoare a reformei helvete şi că a respins versiunea democratică, cea geneveză. Că versiunea geneveză a asigurat consolidarea puterii princiare prin slăbirea puterii stărilor, face parte dintre – pretinsele – excepţii care întăresc – pretinsa – regulă.

377 „als der ich ein Feind der rechten neuen Lehre und seines lieben Vaterlandes sey", Lessing, *Von Adam Neusern*, 365.

378 Burchill, *Adam Neuser*, 88.

379 Ibidem, 88.

Sylvanus, Matthias Vehe şi Jakob Suter a făcut parte dintr-un cerc de studii biblice.[380]

În contextul consolidării calvinismului pe plan internaţional, de care a fost legată şi lupta împotriva antitrinitarismului în Polonia, acest cerc ajunge în contact cu ideile antitrinitarismului ardelean.[381] Rezultatul palpabil al acestei evoluţii doctrinare a fost scrisoarea lui Adam Neuser către sultanul Selim al II-lea, care a dus la dispersarea cercului teologic din Heidelberg, emigrarea lui Neuser şi Vehe şi execuţia lui Sylvanus.[382]

Începând cu Lessing care se îndoia de autenticitatea scrisorii, fără a o respinge total ca invenţie,[383] până la Martin Mulsow, care a descoperit la Gotha versiunea latină a scrisorii,[384] documentul i-a preocupat pe cercetători, dincolo de dimensiunea ei biografică. Scrisoarea redactată de Neuser ajunge la Gáspár Bekes, dar acesta n-o dă destinatarului, ci o foloseşte ca dovadă că mişcarea antitrinitariană s-a răspândit în Imperiul Romano-German,[385] ceea ce demonstrează naivitatea politică a autorului, deoarece Bekes s-a aflat la Dieta imperială de la Speyer pentru a trata despre desprinderea Transilvaniei de sub suzeranitatea otomană.[386]

Diferenţa dintre cele două versiuni, discutată de Mulsow, este interesantă din punctul de vedere al justificării desprinderii lui Neuser de creştinismul trinitarian şi a convertirii ulterioare la Islam. În versiunea latină, o încercare de reconstituire a textului original de către Neuser la Constantinopol, teologul (încă) reformat afirmă, că după lectura scrierilor profeţilor, apostolilor, Sfinţilor Părinţi şi a exegeţilor moderni, a ajuns la concluzia că creştinii sunt idolatrii.[387] În scrisoarea către Baumann, Neuser recunoaşte că a avut intenţia care i se atribuie, însă nu a ajuns s-o pună în practică.[388]

---

380 Pirnát, *Ideologie*, 118.
381 Dán, *Utószó*, 251.
382 Pirnát, *Ideologie*, 118-119; Burchill, *Adam Neuser*, 88-89.
383 Lessing, *Von Adam Neusern*, 386-389.
384 Mulsow, *Adam Neusers Brief*, 297.
385 Pirnát, *Ideologie*, 118.
386 Ibidem, 119.
387 Mulsow, *Adam Neusers Brief*, 298.
388 „Warum legt man mir dann diesen Brief also aus, als wenn ich mich schon zum selbigenmal zu ihren Feinden geschlagen hätte? Ja sprechen sie, dann im gefängnisse

Motivul pentru care Neuser a apelat la sultan, îşi are originea în lectura cărţii lui Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris 1566), în care este pusă la îndoială părerea dominantă a epocii, conform căreia cea de-a patra împărăţie din profeţia lui Daniel este Imperiul Romano-German. Pentru Neuser, cea de-a patra împărăţie era Imperiul Otoman,[389] iar dorinţa de a ajunge la Constantinopol este justificată de Neuser prin căutarea originii doctrinei Treimii. Constantinopolul era atât locul de unde au pornit toate disputele, cât şi locul unde se mai păstrează, prin biserica orientală, forma creştinismului de dinaintea corupţiei papale.[390] Motivul real al călătoriei la Constantinopol a fost însă mai prozaic şi a fost determinat de situaţia

---

hat man mir also geantwortet, voluntatem malefactionis pro facto reputari, als wenn einer im Willen hätt zu stehlen, man erwischt ihn in solchem Vornehmen, so sey es gleich so viel, als wenn er schon gestohlen hätte; also sey es auch mit diesen meinen Brief: ich hab einmal in Willen gehabt, mich zu ihren Feinden zu thun, und daselbst viel Böses anzustiften, in solchem Vornehmen sey ich gefangen worden. Derohalber so wäre mir solches Schreiben zugerechnet, als wenn ich das Werk schon vollbracht hätte", Lessing, *Von Adam Neusern*, 373-374.

389 Ibidem, 295; Balázs, *Közel az iszlámhoz?*, 162.

390 „Wie sollte man aber besser können die wahrheit erfahren von der Dreyfaltigkeit, weder allein an diesem Ort, da sich am allerersten der Hadder und Zwietracht hat zugetragen? Nun hat solche Zwietracht am allerersten allhier in Constantinopel angefangen, wie alle Historien bezeugen; so hat sich Arrius also gehalten, wie die Historien melden, daß er den Kayser Constantinum, sammt vielen seiner Nachkommen auf seine Meinung gebracht hat, und sind alle Graeci von dem Pabst zu Rom der Dreyfaltig halben in Bann gethan worden, und bleiben auf den heutigen Tag in des Pabstes Bann. Dann sie bekennen nicht, daß der heilige Geist von dem Sohne ausgehe, sondern allein von dem Vater. Denn also lautet die Historia: Graeci non obediunt Ecclesiae Romanae et habent errores multos, qui sunt condemnati per Ecclesiam sc. Romanam, quia dicunt quod Spiritus sanctus non procedit a Filio, sed a Patre solum; etiam dicunt, quod non est purgatorium. Haec sunt verba Historiae. Wenn nun, nach der Griechen Meinung, der heilige Geist nicht von dem Sohne, sondern von dem Vater ausgeht, so folgt, daß Christus nicht gleicher Gott mit dem Vater ist, denn der heil. Geist geht ja allein aus von dem lebendigen einigen Gott. Nun geht aber der heil. Geist (wie die Griechen sagen) nicht von dem Sohn aus, sondern von dem einigen lebendigen Gott. Es wollen auch etliche Gelehrte, als nehmlich der Camerarius zu Leipzig, quod Symbolum Athanasii, non ab ipso Athanasio, sed potius a rancido quodam Monacho compositum est. Solche und andere dergleichen Ursachen bewegten mich also sehr, daß ich gedacht: Siehe, die Griechen halten nicht also von der Dreyfaltigkeit wie der Pabst; nun sind aber die Griechen daselbst daheim, wissen um alle Historien, der Dreyfaltigkeit halber, mehr denn der Pabst, und glauben doch nicht wie der Pabst", Lessing, *Von Adam Neusern*, 371.

din Transilvania ca urmare a noii politici religioase a lui Ştefan Báthory, precum şi de situaţia creştinilor din paşalâcul Timişoarei.

Neuser a ajuns la Cluj în compania şi la recomandarea lui Johann Sommer,[391] în prima jumătate a anului 1572, devenind lector la colegiu şi predicator – predicile sale fiind opera propriu-zisă a teologului.[392] Ideile pe care le-a dezvoltat la Cluj conţin elementele doctrinei nonadorantiste, pe care le regăsim şi la Matthias Vehe-Glirius: autoritatea Noului Testament derivă din Vechiul Testament, păcatele nu pot fi justificate prin Hristos.[393] Sosirea şi activitatea lui Neuser la Cluj a fost de la început controversată, atât la nivelul puterii centrale şi a protestantismului ortodox din Transilvania, cât şi la Cluj, în mediul antitrinitarian.[394] Consiliul Clujului i-a luat apărarea lui Neuser împotriva lui Ştefan Báthory:

> ca domnul jude să se ducă într-o delegaţie de patru persoane la principe şi să-l roage să-l încuviinţeze pe noul predicator, pentru că nu este un om care ar face vreun rău ţării, ci este un om evlavios cu ştiinţă de carte, de care oraşul are nevoie.[395]

---

391 Pirnát, *Ideologie*, 120.

392 Burchill, *Adam Neuser*, 89.

393 Ibidem, 89.

394 „mit dem hochgelehrten Herrn Johann Sumer, Rector zu Clausenburg, oder Coloßwar in Siebenbürgen, als er von meiner Zukunft höret, wer ich sey, schriebt zu dem Rath gen Clausenburg, welche mich zu ihrem Prediger hatten aufgenommen, sie sollten mich nicht aufhalten, sondern ziehen lassen. Aber der Rath erlanget bey dem Fürsten, daß ich bleiben möchte, daß ich keine neue Lehre einführen sollte. Mittlerzeit wurde ich von des Fürsten in Siebenbürgen Hofprediger Dionisio ausgeschrien, wie daß ich aus meinem Vaterlande habe müssen entlaufen, von deßwegen, daß ich zu Heydelberg eine Jungfrau geschwächt, und einen Ehebruch sollte begangen haben; wie es dann pfleget zu gehen, wie man sagt, wenn der Wagen fällt, so hat er fünf Räder, das ist, jedermann schändet und schmähet einen solchen, der in das Elend um Unschuld verjaget ist. Darzu trugen sich etliche Sachen zu zwischen mir und den andern Ministris zu Clausenburg, dieweil ich ihrer Confession nicht in allen Dingen zufiel, als nehmlich de Differentia novi & veteris Testamenti, de Iustificatione coram deo, item de Interpretatione primi capitis apud Ioannem Evangelistam," Lessing, *Von Adam Neusern*, 365-366.

395 Pirnát, *Die Ideologie*, 120; Burchill, *Adam Neuser*, 92; legătura acestei decizii cu hotărârea sinodului săsesc din 1572, aşa cum a stabilit-o Balázs, *Közel az iszlámhoz?*, 164, este forţată, aşa cum am demonstrat în capitolul *La început a fost Braşovul.*

Hotărârea consiliului oraşului demonstrează, pe de-o parte importanţa autonomiei urbane în relaţia cu principele, respectiv capacitatea oraşului liber regal de a limita puterea centrală, fiind un actor politic peste care nu se putea trece, iar pe de altă parte implicarea activă a magistratului în problemele ecleziastice care, la Cluj, erau parte a administraţiei urbane.

Certat cu toată lumea şi neavând posibilitatea de a-şi tipări o eventuală apărare, la sfatul lui Dávid, pleacă în paşalâcul Timişoarei, în eparhia lui Pál Karádi, pentru a publica un răspuns. Tentativa a fost un eşec total. Până la urmă, Neuser a fost arestat, fiind acuzat de spionaj, şi trimis la Constantinopol:

> Dieweil aber der Fürst in Siebenbürgen uns etwas zu drucken gänzlich verbotten hatte, damit die Arrianische Lahr (wie mans nennt) nichtmehr über Hand nähme, und er bey andern christlichen Fürsten solches Drucks halben keine Ungunst überkäme, ward von dem Superintendenten beschlossen, daß ich auf zween Monat in Ungarn, ausserhalb des Fürsten in Siebenbürgen Gebiete, in eine Stadt, mit Namen Soschiman (dem Bascha zu Temitschwar unterworffen) zu einer Druckerey ziehen sollte, und daselbst mit einem offenen Druck meiner Widersacher Schmähworte widerlegen, und auch was ich sonst bey mir Nützliches hätte, drucken laßen; wurde derohalben mit einer öffentlichen Commendation oder Schreiben des Superintendenten Francisci Davidts abgefertiget zu dem Buchdrucker gen Schiman, welcher unter vorgemeldten Superintendenten Gebiete, und ein Prediger daselbst zu Schiman war, mit Namen Paulus; und solche gemeldte Commendation die lautet an alle Prediger in Ungarn, die unter dieser Superintendentz waren, und sonderlich an den Herrn Benedict, den Prediger zu Temitschwar. Ehe ich aber aus des Weyda oder Fürsten in Siebenbürgen Landen kommen, und zog in den Flecken mit Namen Lugusch, da finde ich in selbem Flecken vorgemeldten Buchdrucker Herrn Paulum. Nachdem er die Briefe las, so ihm der Superintendent geschrieben, zeigt er mir an, wie er aus der Stadt Schiman vertrieben wäre von denen, so den Wallachischen Glauben. Dieselben hätten mit Geschenk und Verklagniß bey dem Bascha soviel zuwege gebracht, daß er hätte weichen müssen, und wohne itzund mit seinem Hausgesinde zu Lugusch, zeigte mir auch seiner Druckerey etliche Buchstaben, die mir sehr wohl gefielen, spricht zu mir, allhier dürffen wir noch nichts drucken, dann dieser Fleck ist noch des Fürsten aus Siebenbürgen, aber morgen, wills Gott, wollen wir zu dem Herrn Benedict gen Temitschwar, und ohne allen Zweifel

bey ihm, dieweil er ein schön weit Haus hätte, die Druckerey anrichten. Wie wir gen Temitschwar zum Prediger kamen, funden wir ihn sehr schwach, denn er hatte Colicam; es gefiel ihm aber unser Vornehmen sehr wohl, und verhieß allen guten Willen. Sobald die Gemein der Ungarischen Christen, sammt dem Ungarischen Richter (wie sie ihn nennen) von meiner Zukunft hören, erzeigten sie mir große Ehre; aber der Druckerey halben, antwortet der Richter, könne noch möge nichts angerichtet werden, ohne des Baschas Vorwissen, dieweil ich aus Deutschland sey; dazu habe ihm der Bascha bey seinem Eid und seinem Kopf befohlen, kürzlich vor acht Tagen, daß er keinem fremden Christen wollte gestatten etliche Tage hier zu bleiben, er habe dann solches dem Bascha zuvor angezeigt. Derohalben so wolle er dem Bascha solches vorbringen. Sobald der Bascha höret, daß ich ein deutscher sey, und Bücher drucken wolle zu Temitschwar, schickt er alsobald nach mir, redet mich ernstlich an, spricht, ich sey ein Welscher und von ihren Feinden den Venedigern ausgesandt, das Land zu verrathen. „Denn warum sprichst du, daß kein Welscher nicht seyest? hast du doch mit der Christen Schreiber Welsch geredet." Wir hatten mit einander Lateinisch geredet, welches dem Bascha ist vorgetragen worden, als wenn es Welsch gewesen wäre. Darnach spricht er wieder zu mir, warum willst du Bücher bey uns drucken? hat es doch eigene Druckereyen in Siebenbürgen. Antwortete ich, wie daß der itzige Fürst oder Weyda nicht gestatten wolle, daß man etwas in der Religion Sachen druckte, auf die Weis wie es bey dem Könige ist gehalten worden. Darauf spricht der Bascha: wenn dem also ist, wie du sagst, so hat der Weyda schon wider seinen Eid gethan, den er Gott und unserm Kayser gethan hat; denn er hat geschworen, daß er, sonderlich in Religionssachen, wie es bey dem König ist gehalten worden, nichts hindern wolle, so er aber die Druckerey verhindert, so thut er wider seinen Eid; welches ich nicht glaube. Darum will ich, spricht der Bscha, dem Weyda von dir schreiben, was du in seinem Lande gethan hast, und wie du allhier ausgäbest, daß er seinen Eid weder an Gott noch an dem Kayser gehalten haeb, dieweil du sprichst, daß er die Druckerey verbotten habe; mittler Zeit sollst du mein Gefangner seyn; so ich denn von dem Weyda verstehen würde, daß du auf ihn gelogen hast, so bist du gewißlich ein Verräther; derohalben will ich dich nachmals dem Kayser gen Constantinopel schicken, der wird wohl aus dir bringen, wer du seyst, und ich will dich itzund bald auf solche Weis fragen lassen.[396]

396 Lessing, *Von Adam Neusern*, 367-369.

Capitolul pentru care biografia lui Neuser a devenit cunoscută şi anume, trecerea la Islam, conţine multe semne de întrebare. Lessing contestă convertirea şi autocircumcizia,[397] Pirnát consideră că Neuser s-a convertit pentru a scăpa cu viaţă.[398] Stephan Gerlach, al cărui jurnal reprezintă o sursă de prima mână pentru perioada constantinopolitană, reproduce părerea unuia dintre prietenii lui Neuser, cum că s-ar fi convertit la Islam pentru a se răzbuna pe principele elector.[399] Mulsow este de părere că trecerea la Islam a fost sinceră, Neuser încercând chiar să-l convertească pe Palaeologus,[400] ceea ce grecul a refuzat.[401] Fără îndoială, Neuser a fost islamofil, aşa cum reiese şi din scrisoarea autobiografică.[402]

---

397 Ibidem, 390, 392-393; Burchill, *Adam Neuser*, 90.

398 Pirnát, *Ideologie*, 125.

399 „Er sey auch nur darumb zum Türcken worden/daß er sich an seinen Churfürsten rächen möge," *Stephan Gerlachs deß Aelteren Tage-Buch/Der von zween Glorwürdigstenn Römischen Kaysern/MAXIMILIANO und RUDOLPHO, Beyderseits den Andern dieses Nahmens/Höchstseeliger Gedächtnuß/An die Ottomannische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten/Und durch den Wohlgebohrnen Herrn Hn. DAVID UNGNAD/Feryherrn zu Sonnegk und Preyburg u. Römisch-Kayserl. Raht/Mit würcklicher Erhalt-und Verlängerung deß Friedens/zwischen dem Ottomanischen und Römischen Kayserthum und demselben angehörigen Landen und Königreichen u. Glücklichst-vollbrachter Gesandtschafft: Auß denen GERLACHISCHEN/Zeit Seiner hierbey bedienten Hoff-Prediger-Ampts-Stelle/ eygenhändig auggesetzten und nachgelassenen Schrifften/Herfür gegeben durch Seinen Enckel M. SAMUELEM GERLACHIUM, Special-Superintendenten zu Gröningen/in dem Herzogthum Würtemberg* [în continuare: Gerlach, *Tage-Buch*], Franckfurt am Mayn/In Verlegung Johann David Zunners, 1674, 285.

400 Mulsow, *Adam Neusers Brief*, 311.

401 Balázs, *Közel az iszlámhoz?*, 169.

402 „Ach lieber Gott, in Deutschland bin ich für einen Feind der Deutschen und für einen Freund der Türken gehalten worden, hier unter den Türken werd ich für einen Feind der Türken und für einen Feind meines Vaterlandes geachtet, darum daß ich, so viel die Dreyfaltigkeit belangt, nur Einen Gott geglaubt hatt, als wie die Türken, und haben mich darum wollen ertödten. Darauf spricht der Bascha, wenn dem also ist, daß du allein an den einigen Gott glaubst, der Himmel und Erden erschaffen hat, als wie wir, und bist darum von den Deinen für einen Türken gehalten worden, so beweis itzt solches mit dem Werk; werd zu einem Türken, so sollst du nachmals zu drucken Macht haben wider deine Feinde alles, was dir gefällt; thust du aber solches nicht, so hast du diese Gefährlichkeit zu erwarten, wei dir angezeigt ist. Darauf antwortet ich, daß ich auch den Alkoran gelesen hätt, und einen Gefallen daran gehabt hätt, darum ich denn für einen Türken wäre gehalten worden." Lessing, *Von Adam Neusern*, 369.

Viaţa lui Neuser la Constantinopol, dincolo de cea profesională, a fost probabil mai importantă pentru antitrinitarismul ardelean decât scurta prezenţă la Cluj. Aşa cum apare în scrisoarea autobiografică, dar şi în jurnalul lui Gerlach, Neuser trimitea manuscrise vechi în Transilvania, care să demonstreze adevărul antitrinitarian.[403] Din acest punct de vedere, nu mai contează, dacă Neuser s-a convertit sau nu la Islam sau, dacă convertirea a fost autentică ori simulată. Pentru David Ungnad, trimisul imperial la Înalta Poartă, Neuser nu a fost un duşman al creştinismului,[404] ceea ce în condiţiile date putea fi interpretat drept compliment.

Dacă Adam Neuser s-a intersectat doar pentru scurt timp cu Francisc Dávid şi antitrinitarismul ardelean, atunci Matthias Vehe-Glirius a stat mai mult timp la Cluj şi a avut un impact major asupra antitrinitarismului şi a culturii ardelene în general.[405] „Doctorul evreu" din procesul

---

403 „Denn ich kenne meinen Gott, und weiß, daß er mich aus so viel Trübsal errettet hatt, wird es auch hinfort tun. Mich erfreut nichts höheres, denn daß ich gegen meinen Gott ein rein Herz und gewissen Geist hab ich behalten, und bin vergewissert, daß ich ein Freund und kein Feind Gottes ey. Dann mein Gewissen, wie Johannes lehrt I. 3. ist mir stärker und grösser, denn der ganzen Welt Zeugniß, und was ich zu Heydelberg begehrt habe, der Lehr und sonderlich der Dreyfaltigkeit halben von Ario, von solchem ist mir Gott Lob ein Genüge geschehen. Ich hab auch vetustissima Exemplaria novi Testamenti vor dieser Zeit in Siebenbürgen geschickt manuscripta, welche ich wollt, daß ihr sie sehen solltet. Ich glaub, daß solche Exemplaria nicht sehr lang nach Christi Geburt seyn geschrieben worden." Lessing, *Von Adam Neusern*, 378; „die Siebenbürger (NB. Arianer und Calvinisten) haben 100 fl. für seine Schrifften geschickt/die ihnen/ der Marx Penckner zukommen/lassen: Es soll ein Buch von fünfftzig Bogen/auff Türckisch Papier geschrieben seyn." Gerlach, *Tage-Buch*, 285.

404 „Der Neuser leistet noch i nIhrer Maj. Diensten/was ihm müglich/treulich: hat mir inliegendes Schreiben oder unterthänigste Dancksagung an Ihre Maj. zugestellt/und bittet zum höchsten/Ihre Majest. geruhen seinen Sohn in gnädigster Recommandation/ damit er wohl aufferzogen werde/zu haben. Gegen GOtt hat er die Verantwortung seines Gewissens halben allein außzustehen/sonst ist er nicht ein arger Mensch/noch Cristenfeind." Gerlach, *Tage-Buch*, 322.

405 Folosesc termenul de cultură ardeleană nu în sensul sumei culturilor determinate etnic, lingvistic şi/sau religios, ci în sensul pe care l-am folosit în subcapitolul *Cultura maghiară şi săsească în secolul al XVI-lea* [în continuare: Szegedi, *Cultura maghiară*], din *Istoria Transilvaniei, vol. II (de la 1541 până la 1711)* [în continuare: *Istoria Transilvaniei* II], Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane 2005, 279-280: „Clasificarea culturii secolului al XVI-lea potrivit criteriului etnic ar însemna atât îngustarea orizontului de abordare, cât şi atribuirea unor caracteristici care devin inoperante. Astfel, numeroase acte de cultură nu au un caracter etnic, chiar dacă

verbal al consiliului clujean,[406] „cel mai creştin evreu şi cel mai evreu creştin",[407] „iudaizantul Glirius",[408] cel care l-a „smintit" pe Francisc Dávid,[409] a provenit din acelaşi cerc teologic de la Heidelberg ca Neuser. *Mattanjah*, rezultatul receptării literaturii rabinice, mai exact a cărţii rabinului Albo, a avut un impact major asupra antitrinitarismului ardelean, în sens direct – formarea mişcării sabatariene – şi în sens indirect, prin folosirea acestei cărţi în procesul împotriva lui Francisc Dávid.[410] Însă, opţiunea teologică iniţială a lui Matthias Vehe nu lăsase deloc să se întrevadă evoluţia ulterioară, aşa cum este reflectată de

---

autorii lor au aparţinut unei anumite etnii. Intenţia lui Ioan Sigismund sau a lui Ştefan Báthory de a înfiinţa o universitate în Transilvania nu a avut un caracter etnic şi nici măcar naţional, în sens premodern, evident. [...] Cultura transilvăneană a secolului al XVI-lea nu poate fi tratată din perspectivă etnică şi datorită puternicelor legături dintre intelectualii ardeleni şi a influenţării lor reciproce, astfel încât »paternitatea« este adeseori greu de stabilit. Cultura săsească a fost altceva decât copia minoră a culturii germane şi nu poate fi înţeleasă fără legăturile ei cu cea maghiară". Pe termen lung, impactul lui Vehe-Glirius a trecut de antitrinitarism/unitarism, secui, spaţiul maghiarofon şi Transilvania, cf. Moses Gaster, *Sabatianii din Ungaria*, în: Miskolczy Ambrus (ed.) *Moses Gaster. Judaica & Hungarica. A zsidó, magyar és román művelődési és politikai kölcsönhatások történetéből. Din istoria interferenţelor culturale şi politice dintre evrei, maghiar şi români*, Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudomány Kar, Román Filológiai Tanszék 1993, 102-113.

406 Dán, *Utószó,* 253; Christopher Burchill, *Matthias Vehe alias Nathaniel Elias; Matthias Glirius; Theodosius Schimberg; Dietrich Dorsch* [în continuare: Burchill, *Matthias Vehe*], în: idem, *The Heidelberg Antitrinitarians,* 130.

407 Dán, *Utószó*, 262.

408 Antonio Possevino în: Veress Endre (ed.), *Antonii Possevini Societatis Jesu Transilvania (1584). Antonio Possevino della Compagnia di Giesú Transilvania* [în continuare: *Antonii Possevini*], Kolozsvár Budapest: Tipografia Artistica Stephaneum, 1913, 139.

409 „Matthia Glirio, tutto dato al Giudaismo [...] haveva empiuto il cervello di Francesco di Davide di perniciosissimi errori", *Antonii Possevini*, 136.

410 Dán Róbert, *Matthias Vehe-Glirius és Dávid Ferenc* [în continuare: Dán, *Matthias Vehe-Glirius*], în: Keresztény Magvető 107 (2001), 15, 17, 20; Burchill, *Matthias Vehe*, 133; tezele pot fi găsite în următoarele locuri: *Fausti Socini SenensisOperum Tomus Alter Continens ejusdem Scripta Polemica* [în continuare: *Fausti Socini*], Irenopoli (i.e. Amsterdam), 1656, 801-803; Friedrich Adolph Lampe, *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania* [în continuare: Lampe, *Historia*], Trajectum ad Rhenum 1728, 306-311; Jakab, *Dávid Ferencz emléke*, 79 (doar teza 1 şi 16); Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 15-17.

Mattanjah[411] sau *Declamatiuncula contra praedestinationem neotericorum.*[412] Matthias Vehe a fost adeptul filipismului, adică a teologiei mediatoare de sorginte melanchthoniană, drept care, atunci când în Palatinat apare noul catehism (Catehismul de la Heidelberg), s-a mutat la universitatea Rostock, unde a fost studentul lui David Chytraeus.[413] După o şedere la Tübingen, unde propria convingere teologico-politică era în conflict cu doctrina oficială a ubicuităţii divine, a revenit în Palatinat, unde a slujit patru ani ca preot reformat la Kaiserslautern.[414] În acest timp a făcut cunoştinţă cu Adam Neuser şi s-a apropiat de cercul lui Erasmus, ceea ce a condus la opoziţia faţă de reorganizarea ecleziastică şi universitară[415] – adică, faţă de introducerea sistemului presbiterial şi a intervenţiei princiare directe. Această implicare a politicului în religios a dus la pierderea încrederii în cauza reformată şi a susţinerii făţişe a cauzei erastiene, mai ales după moartea soţiei sale.[416]

Ca membru al cercului de studii biblice de la Heidelberg a fost arestat după dieta de la Speyer, cu toate că nu existau dovezi împotriva lui.[417] Vehe s-a lăsat expulzat şi fuge la Köln.[418] În tot acest timp, Vehe, ca membru al cercului, a avut acces la literatura antitrinitariană[419] şi a fost în contact cu Sommer şi Palaeologus.[420] Atitudinea lui Vehe faţă de Noul Testament, una din temele teologiei sale, a fost probabil marcată de Neuser – cu diferenţa, că Vehe merge până la ultima

---

411 *Mattanjah, das ist, ein kurtzes unnd nützliches schreiben sehr notwendig einem jeden Christen der durst und lieb zur wahrheit hat zulesen, dan in im viel und mancherlei stuck und puncten, die ware Christliche Religion aus der Bibel recht zu finden, sehr nothwendig in dieser itziger zeit da mancherlei Lehr unnd secten sich erheben, aus Hailiger geschrifft grundtlich tractirt werden, geschrieben, von Nathanaele Eliano*, Köln 1578; versiunea de faţă este traducerea maghiară *Istenismeret* [în continuare: Vehe-Glirius, *Istenismeret*], editată de Róbert Dán, *Istenismeret*, 38-173.

412 *Rövid beszéd az újhitűek predestináció-tana ellen* [în continuare: Vehe-Glirius, *Rövid beszéd*], în: Dán, *Istenismeret*, 175-192.

413 Burchill, *Matthias Vehe*, 127.

414 Ibidem, 127-128.

415 Ibidem, 128; Pirnát, *Ideologie*, 250

416 Burchill, *Matthias Vehe*, 128.

417 Ibidem, 128.

418 Dán, *Utószó*, 252.

419 Ibidem, 251;

420 Burchill, *Matthias Vehe*, 129.

consecinţă şi anume că identitatea Bisericii trebuie căutată mai degrabă în tradiţia iudaică decât în Noul Testament.[421]

Despre perioada 1574-1579 există foarte puţine informaţii.[422] Această situaţie istoriografică s-a schimbat foarte puţin: astfel, dacă Pirnát afirmă în 1961 că Matthias Vehe-Glirius s-a aflat probabil neîntrerupt la Cluj în perioada menţionată, între timp se ştie, că s-ar putea să fi făcut două călătorii la Cluj, una în 1574 şi cealaltă în 1578.[423] Între cele două călătorii, Vehe-Glirius s-a aflat la Köln şi Königswinter, unde a trăit perioada care l-a marcat profund, transformându-l practic în teologul iudaizant. La Köln a studiat ebraica sub îndrumarea convertitului Johannes Isaac[424] şi prin intermedierea lui Hieronymus von Sechten a avut acces la erudiţia rabinică: comentariile rabinului David Kimchi şi *Cartea fundamentelor* ale rabinului Joszél Albona (Joseph Albo).[425] În 1577 s-a mutat la Königswinter, unde a stat în ghetou, la rabinul Hajjim ben Jochanan, unde s-ar putea să fi scris *Mattanjah*.[426] Vehe-Glirius a cunoscut atsfel nu doar erudiţia rabinică, exegeza şi religia filosofiei iudaică, ci şi practica religioasă a evreilor.[427]

La Cluj, unde ajunge în 1578,[428] Matthias Vehe şi-a schimbat numele în Glirius, sub care a devenit cunoscut în Transilvania[429], aducând cu

---

421 „At the same time, the influence of Neuser may be taken as responsible for focussing his attention on the problem of New Testament authority. Once it was recognized that much of the apostolic tradition had been developed in response to the apparent failure of Christ's mission, so the way was open for a more critical assessment of that work in its relation to contemporary Judaism. The one crucial difference with the unitarian group was the conviction that the true identity of the Church was to be found within Jewish tradition rather than in the writings of the New Testament.", ibidem, 129.

422 Pirnát, *Ideologie*, 128.

423 Burchill, *Matthias Vehe*, 129, 130.

424 Ibidem, 129; Dán, *Utószó*, 252.

425 Burchill, *Matthias Vehe*, 129; Dán, *Utószó*, 252-253.

426 Burchill, *Matthias Vehe*, 129.

427 „It was the seder rite associated with the Passover, rather than any metaphysical speculation on the relation between the two natures of Christ, that the model for his understanding of the eucharist. By the same score, the rejection of the reformed doctrine of predestination was justified by rabbinical exegesis and not the works of Aristotle.", ibidem, 153.

428 Dán, *Utószó*, 249

429 Burchill, *Matthias Vehe*, 130. Dealtfel, Matthias Vehe-Glirius avea obiceiul adoptării de pseudonime: astfel, cartea *Mattanjah* a fost publicată sub pseudonimul

el şi câteva exemplare ale cărţii *Mattanjah*.[430] Cea de-a doua venire în Transilvania are loc după sinodul „de după seceriş" din 1578, care s-a terminat fără rezultat. A predat la colegiul unitarian,[431] unde s-a prezentat cu o dezbatere a unei probleme teologice. Tema aleasă a fost în concordanţă cu orientarea fundamentală a bisericii antitrinitariene şi care îi oferea, în plus, posibilitatea de a-şi exprima într-un mod voalat ideile radicale: *Declamatiuncula contra praedestinationem neotericorum* (*Scurtă cuvântare împotriva doctrinei predestinării propovăduită de cei de credinţă nouă*), scrisă probabil înainte de 1578. Această demontare a doctrinei predestinării a fost un pretext, pentru a scoate în evidenţă doctrinele talmudice, precum şi prioritatea ebraicii veterotestamentare ca şi sanctitatea limitată a limbii greceşti neotestamentare.[432]

Matthias Vehe-Glirius a sosit într-o perioadă turbulentă a antitrinitarismului ardelean, când foştii aliaţi Giorgio Biandrata şi Francisc Dávid au ajuns la conflict, ceea ce, până la urmă, a dus la condamnarea şi încarcerarea lui Dávid.[433] La scurt timp după sosirea lui Vehe-Glirius la Cluj, a sosit şi Fausto Sozzini, chemat de Giorgio Biandrata. Ambii au stat în casa lui Francisc Dávid.[434] În acest context religios şi politic extrem de încărcat, Vehe-Glirius a fost de partea lui Dávid, care, între timp, adoptase teologia lui Sommer şi Palaeologus.[435]

Însă relaţia teologică dintre Dávid şi Vehe-Glirius a fost mai degrabă rece: doctrinele lui Matthias Vehe-Glirius l-au lăsat indiferent pe Francisc Dávid, deoarece

> Pentru Dávid, prezenţa ardeleană a lui Vehe-Glirius nu a oferit nicio inspiraţie deosebită. Concepţia lui a evoluat sub influenţa lui Jacobus Palaeologus şi Johannes Sommer.[436]

Nathaniel Elias, dar ulterior a publicat şi sub numele de Theodosius Schimberg sau Dietrich Dorsch.

430 Dán Róbert, *Matthias Vehe-Glirius*, 11.

431 „Conveni insuper quaedam Mathiam, qui quondam fuerat lector scholae Claudicae [...]", György Kornis 1587 apud Pirnát, *Ideologie*, 131.

432 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 11-12.

433 Balázs, *Franz Davidis*, 84; Burchill, *Matthias Vehe*, 130;

434 Dán, *Mathias Vehe-Glirius*, 11.

435 Pirnát, *Die Ideologie*, 129; Dán, *Utószó*, 253; Burchill, *Matthias Vehe*, 130.

436 Dán, *Mathias Vehe-Glirius*, 21; cf. „While it is unlikely that the unitarian leader ever really shared the author's convictions, their close association was in itself significant.", Burchill, *Matthias Vehe*, 153.

La rândul lui, Vehe-Glirius nu a putut învăţa ceva nou de la Francisc Dávid, pentru că Dávid ţinea la principiile unitariene, astfel că alăturarea lor a fost opera adversarilor.[437]

> Vehe-Glirius a fost magistrul lui Francisc Dávid doar în măsura în care a dezvăluit o modalitate de interpretare în chestiunea nonadorantismului aflată pe tapet şi i-a atras atenţia asupra unor izvoare noi şi probabil a contribuit la formularea concepţiei.[438]

Ceea ce la Vehe-Glirius este doar un aspect al concepţiei despre creştinism – nonadorantismul – a reprezentat pentru Francisc Dávid problema centrală.[439]

Consiliul clujean îl expulzează pe „doctorul evreu" din oraş.[440] Este important de subliniat, că nimeni nu aminteşte însă de *Mattanjah*, deşi exemplare ale cărţii au fost răspândite în Transilvania, probabil pentru că identitatea pseudonimului Nathanael Elias nu a putut fi desluşită.[441] Vehe-Glirius pleacă din Transilvania probabil înainte de procesul împotriva lui Dávid[442] şi, după Pirnát, relaţiile sale cu antitrinitarienii din Transilvania se sting,[443] fără ca legătura cu antitrinitarismul ardelean să dispară cu totul. Astfel, publică la Cracovia, sub pseudonimul Theodosius Schimberg, lucrările lui Johann Sommer rămase în manuscris *Refutatio scripti Petri Caroli* (1582) şi *Tractatus aliquot Christianae religionis* (1583),[444]

În Polonia, Matthias Vehe-Glirius, alias Theodosius Schimberg, depinde de patronajul nobiliar şi este mai degrabă impopular în rândurile Bisericii minore, drept care se decide să se întoarcă în Germania. La Danzig se întâlneşte cu Erasmus Johannis, aflat în drum spre Cluj.[445] Johannis, care din punct de vedere teologic se afla la polul opus, i-a sugerat să se intereseze de editura Plantin din Antwerpen, pentru

---

437 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 23
438 Ibidem, 22-23
439 Ibidem, 13.
440 Dán, *Utószó*, 253; Burchill, *Matthias Vehe*, 130; Pirnát, *Ideologie*, 130.
441 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 14.
442 Burchill, *Matthias Vehe*, 130.
443 Pirnát, *Ideologie*, 130.
444 Dán, *Utószó*, 254.
445 Burchill, *Matthias Vehe*, 130.

a publica o ediţie critică bilingvă a *Cărţii fundamentelor*.[446] În Frisia Orientală, Vehe-Glirius a fost arestat la Emden, unde contele luteran Edzard II. Cirksena îi facilitează fuga.[447] Fostul predicator calvin s-a dus pe teritoriul ramurii calvine a familiei Cirksena, unde a fost arestat şi închis la Greetsiel. A murit în închisoare, la 23 decembrie 1590.[448]

În centrul teologiei lui Vehe-Glirius stă cristologia, în sensul identificării lui Isus cu Mesia, problemă pe care o abordează pornind de la *Cartea fundamentelor*.[449] Apropierea foarte mare de original pune însă şi problema originalităţii lucrării.[450] Ideea fundamentală pe care se bazează exegeza lui Vehe-Glirius provine din literatura rabinică: valabilitatea învăţăturii lui Moise nu este anulată de niciun trimis al lui Dumnezeu, deci nici de Mesia.[451] În acelaşi timp, autorul subliniază, că *Mattanjah* nu este o respingere a Noului Testament.[452] De fapt, întreaga carte poate fi citită ca o căutare a unui minim creştin valabil pentru toţi, respectiv acceptarea caracterului mesianic al lui Isus şi separarea faţă de evrei.[453]

În 33 de principii şi 13 puncte doctrinare, Vehe-Glirius prezintă fundamentele cunoaşterii lui Dumnezeu, noua abordare şi ierarhizarea a cărţilor Bibliei, precum şi o reinterpretare a cristologiei.[454]

1. În afara Legii scrise şi nescrise nu se poate spune nimic despre Dumnezeu şi nici despre voinţa divină.

2. Adevăratul Dumnezeu, ca fiinţă şi persoană, este unic, veşnic şi întreg.

3. Există două legăminte: cel vechi şi cel nou; vechiul legământ este Legea divină scrisă pe tablele de piatră; legământul nou este recunoaşterea şi cinstirea adevărată a lui Dumnezeu, prin respectarea Legii.

---

446 Ibidem, 130.

447 Dán, *Utószó*, 255; Burchill, *Matthias Vehe*, 131.

448 Dán, *Utószó*, 255; Burchill, *Matthias Vehe*, 131.

449 Dán, *Utószó*, 255-256.

450 Dán consideră că *Mattanjah* este prima lucrare din istoria gândirii creştine, în care scrierilor evanghelice şi celor apostolice li se neagă caracterul revelat şi astfel se reduce rolul lor religios, Dán, *Utószó*, 261; cf. în schimb „there was little to distinguish Vehe's views from those of the rabbinical apologists.", Burchill, *Vehe-Glirius*, 155.

451 Dán, *Utószó*, 256.

452 Vehe-Glirius, *Istenismeret*, 38.

453 Dán, *Utószó*, 257.

454 Deoarece nu am avut posibilitatea să citesc cartea în original, nu voi prezenta citate.

4. Vechiul legământ s-a şters, pentru că oamenii au păcătuit; cel nou se va constitui, pentru ca oamenii să nu mai păcătuiască.

5. Legea mozaică a fost dată din Ceruri prin profeţia cea mai înaltă, drept care, cel care o tăgăduieşte, este exclus din poporul lui Dumnezeu ca apostat, pe care ceilalţi nu trebuie să-l mai sufere. Iar dacă apostatul vrea să-i convingă pe ceilalţi, că Legea nu este divină sau că este profeţie falsă sau induce în eroare, acesta trebuie omorât.

6. Mijlocitorul noului legământ nu poate fi Moise, la fel cum nici mijlocitorul vechiului legământul nu poate fi numit Mesia; noul legământ va fi mai înălţător.

7. Când noul legământ va fi săvârşit, cel vechi va înceta.

8. Avraam a primit promisiunea privitoare la Mesia, nu pentru că Avraam nu ar fi fost fericit fără Mesia, ci pentru că a trecut prin încercările trimise de Dumnezeu. Mesia va elimina tot răul care s-a abătut asupra lumii datorită lui Adam.

9. Mesia nu va aboli Legea, nici măcar nu-i va slăbi valabilitatea.

10. După prima alegere a lui Dumnezeu, prin care l-a ales pe poporul lui Israel, mântuirea era posibilă doar pe baza adevăratei penitenţe şi a supunerii faţă de Lege. Această alegere a lui Israel nu s-a răspândit asupra altora şi a slujit la chemarea şi alegerea exterioară, astfel evreii – doar ei – au devenit poporul lui Dumnezeu, devenind un model pentru celelalte popoare, pentru ca promisiunile lui Dumnezeu să fie legate de condiţii. Când cineva încalcă Legea, devine blestemat, când cineva se supune Legii, se va mântui, pentru că alegerea, chemarea şi promisiunea sunt individuale.

11. Stă în puterea fiecărui israelit să facă bine sau rău, să aleagă viaţa sau moartea, pentru că Dumnezeu nu a predestinat pe nimeni să trăiască evlavios sau fără Dumnezeu, deoarece totul este în mâna lui Dumnezeu, cu excepţia fricii lui Dumnezeu.

12. Dacă au păcătuit, cei din poporul lui Dumnezeu se pot reîntoarce în graţia lui Dumnezeu, doar prin penitenţă şi compensaţie.

13. Păcatul pedepsit de lege prin moarte nu primeşte niciodată iertare decât prin moarte sau o pedeapsă de aceeaşi valoare cu moartea.

14. Adevărata domnie a lui Mesia îi va aduna pe toţi israeliţii din toate colţurile lumii şi îi va readuce în ţara lor. Mesia trebuie, aşa cum o mărturisesc şi profeţii, să domnească pe pământ şi va domni pe pământ.

15. Credinţa în Moise şi profeţi nu înseamnă altceva decât a crede în învăţătura lor şi a o considera adevărată.

16. Moise a fost mijlocitor în timpul vieţii sale – a luat şi a transmis Legea.

17. Moise a fost cel mai mare dintre profeţi.

18. Doar Dumnezeu-Tatăl poate fi invocat în rugăciune şi cinstit cu slujba divină.

19. Doar Dumnezeu adevărat poate ierta păcatul, prin propria putere şi din propria capacitate, prin propriul cuvânt.

20. Moise şi profeţii au făcut toate prin puterea lui Dumnezeu aflată în ei.

21. Moise şi profeţii câteodată au spus sau promis ceva ce depăşea puterea umană; au făcut-o în persoana lui Dumnezeu, cel trimis reprezenta trimisul.

22. Mesia nu va deveni Dumnezeu adevărat, ci om adevărat, născut din tată şi mamă, va fi asemănător celorlalţi oameni, doar că nu va păcătui.

23. Mesia nu a fost trimis de Dumnezeu ca să fie omorât şi să sufere. Moartea lui Mesia nu este şi nici nu poate fi jertfa sau prezentarea jertfei pentru păcatul omului, pentru că lui Dumnezeu nu îi plac jertfele umane.

24. Poporul evreu nu este fără păcat, nici prin meritele celor trei patriarhi (Avraam, Isaac, Iacov), nici prin legământul încheiat cu Dumnezeu.

25. Pe baza promisiunilor date de Dumnezeu lui David, precum şi a meritelor lui David, împărăţia davidiană va sta din nou unde fusese odinioară [înainte să fie] distrusă, însă niciunul dintre urmaşi nu se va mântui, dacă este lipsit de Dumnezeu.

26. Scrierile de origine ne-mozaică, dacă par a-l contrazice pe Moise, trebuie interpretate în sensul lui Moise şi nu împotriva lui.

27. Evreii nu sunt obligaţi să urmeze alte scrieri decât Scrierea lui Moise.

28. Slujirea plăcută lui Dumnezeu nu constă din jertfe, pentru că ele au fost poruncite doar de dragul oamenilor.

29. În împărăţia Mesiei, aşa cum reiese din Cartea lui Ieremia, nu se va mai păcătui. De aceea toate jertfele trebui să înceteze.

30. Profeţiile, deci indiciile lui Dumnezeu despre lucrurile bune şi cele rele privitoare la oameni şi sunt cuprinse în scrierile sfinte, nu înseamnă pentru oameni, că necesarmente vor face bine sau rău.

31. Înaintea împlinirea vârstei de 13 ani nimeni nu poate fi obligat să ţină Legea.

32. Datorită căderii lui Adam, urmaşii lui au fost excluşi din paradisul pământean, doar aici sunt supuşi păcatului şi morţii, însă ei nu sunt excluşi din Rai, chiar dacă păcătuiesc.

33. În Sfânta Scriptură, Fiul lui Dumnezeu nu înseamnă Dumnezeu adevărat, ci doar membrul sau împăratul poporului lui Dumnezeu.[455]

La aceste 33 de principii se alătură 13 puncte doctrinare desemnate ca învăţături false:

1. Dumnezeu unic-triunic; Mesia adevărat Dumnezeu şi om.
2. Predestinarea.
3. Despre chemarea Mesiei.
4. Că Dumnezeu ar fi ridicat, încă înaintea venirea Mesiei, pe unii în împărăţia Mesiei, pe baza dreptăţii acordate lor.
5. Că păcatele vor fi iertate prin moartea lui Hristos, iar Mesia a trebuit să sufere şi să moară pentru a mântui neamul omenesc.
6. Păcatul originar.
7. Că patriarhii s-au mântuit după moartea lor prin credinţa în Hristos.
8. Că credinţa în Hristos nu este o credinţă falsă.
9. Că împărăţia lui Hristos nu va fi pe pământ.
10. Că Hristos domneşte şi îi ocroteşte pe ai lui.
11. Că scrierile evangheliştilor şi apostolilor conţin noul legământ şi că Hristos ne-a dat o nouă Lege şi că are putere deasupra noastră.
12. Că Moise şi profeţii trebuie interpretaţi după scrierile evangheliştilor şi apostolilor.
13. Că ceea ce a spus Hristos trebuie explicat din scrisorile lui Pavel şi a celorlalţi apostoli.[456]

Dumnezeu este astfel unic, ca fiinţă şi persoană. Mesia nu va putea fi niciodată Dumnezeu adevărat. Predestinarea este falsă. La Mesia nu ne putem ruga. Dumnezeu justifică prin credinţă doar pentru generaţia căreia i s-a propovăduit Evanghelia pentru prima oară. Păcatul nu ne

455 Vehe-Glirius, *Istenismeret*, 39-44.
456 Ibidem, 45.

va fi iertat prin moartea lui Hristos, aşa cum s-a crezut până atunci. Moartea lui Hristos nu este o jertfă pentru păcatele noastre, Hristos nu a suferit pentru ca moartea sa să fie jertfă, pentru că lui Dumnezeu nu-i plac jertfele umane, iar Hristos a fost prins şi omorât pentru învăţăturile sale. Hristos nu a suferit pentru că aceasta i-ar fi fost soarta, pentru că suferinţa i-ar fi fost prescrisă, ca singura alternativă, fără ieşire, ci Hristos a murit pentru că a ajuns într-un neam fără credinţă, care nu voia să creadă Evanghelia. Astfel, doar în acest sens se poate spune, că răscumpărarea noastră s-a făcut cu sângele lui Hristos. Hristos este reprezentantul oamenilor, s-a jertfit şi este mijlocitor. Hristos a fost trimis de Dumnezeu, pentru a propovădui Evanghelia şi să împace lumea cu Dumnezeu. Dumnezeu-Tatăl şi-a trimis fiul la moarte şi ne-a câştigat prin sângele lui. Dumnezeu-Tatăl l-a uns pe Hristos Mesia. Un creştin necredincios, fără Dumnezeu, nu se va mântui niciodată prin meritele lui Hristos. Însă, Isus nu a fost propriu-zis preot, iar moartea lui Isus nu a fost jertfă propriu-zisă pentru păcate. Autorii Noului Testament au scris din nevoi actuale sau în interesul unor persoane private. Tradiţiile evreilor sunt de acceptat, cele ale papistaşilor nu, drept care trebuie deci acceptată *Kabbala* evreiască, nu însă cea a papistaşilor. Dumnezeu a dat evreilor Legea, însă Isus nu a dat creştinilor o nouă lege, drept care nici Isus nici apostolii nu au propovăduit sau explicat legile.[457]

Din scrierile evangheliştilor şi apostolilor reiese că Hristos a primit promisiunea în această lume şi pentru această lume. Adevărata împărăţie a lui Hristos se va împlini pe pământ, deoarece tronul lui David nu a fost în Ceruri. Mântuirea hristică a fost aşteptată nu de evreii neştiutori şi plini de sine, cum scriu călugării, ci de oamenii plini de Sfântul Duh, ca Zaharia, Simion şi prorociţa Ana. Dumnezeu i-a pedepsit pe evrei, pentru că l-au respins pe Isus. Inscripţia de pe cruce vorbeşte despre împărăţia lumească. Expresia „împărăţia lui Hristos nu este din această lume" înseamnă de fapt, că, deşi împărăţia Lui va fi în această lume, această lume nu va fi cea în care a trăit. La prima venire a lui Hristos el a fost respins, însă aceasta nu va împiedica să se împlinească pe acest pământ. „Împărăţia Cerurilor" şi „împărăţia lui Dumnezeu" din scrierile evangheliştilor şi apostolilor înseamnă acelaşi lucru. Este o împărăţie în care va domni Mesia şi în care îi va

457 Ibidem, 45-74.

ajuta pe cei evlavioşi şi cu frica lui Dumnezeu. Chiar dacă Hristos a fost respins la prima venire, împărăţia lui nu se va transforma într-o împărăţie din afara acestei lumi. Aceasta poate fi demonstrat în felul următor: Isus le-a răspuns apostolilor că timpul întemeierii împărăţiei lui Israel nu este cunoscut decât de Dumnezeu. Tot ce a spus Hristos înaintea morţii sale despre cea de-a doua venire trebuie interpretat altfel decât o fac papistaşii. Răsplata promisă de Hristos pentru cei care suferă din cauza numelui său, nu ar fi posibilă decât într-o împărăţie pământeană. Vor veni timpuri în care vor veni alţii în numele lui, dar aceştia sunt falşi profeţi. Apostolii scriu despre o împărăţie care este pe pământ şi îi avertizează să aştepte o asemenea împărăţie. Apostolii i-au îndemnat pe oameni să ducă o viaţă pură, pioasă şi feciorelnică pentru a fi părtaşii acestei împărăţii. În Apocalipsă scrie că Hristos va domni pe acest pământ 1000 de ani.[458]

Astfel, Hristos nu domneşte în ceruri, ci aşteaptă să domnească. Dumnezeu este numit Împăratul Israelului, însă când duşmanii i-au supus pe evrei, Dumnezeu nu mai domnea în Israel. Hristos va fi împăratul evreilor, când va ajuta Israelul prin prezenţa sa [fizică], însă până atunci este doar [un domnitor] virtual. Apocalipsa lui Ioan, ca şi profeţia lui Daniel, vorbesc tot despre o domnie pământeană. În această împărăţie, cei evlavioşi vor fi răsplătiţi deja pe pământ. Dacă Hristos ar domni în Ceruri, atunci nu ar mai fi fost nevoie de el. Sfânta Scriptură nu denumeşte nicăieri împărăţia lui Dumnezeu o împărăţie spirituală, pentru că „suflet" stă în contradicţie cu „trup" şi nu cu „lume". Sfânta Scriptură nu numeşte nicăieri împărăţia lui Dumnezeu o împărăţie a Cerurilor. Dacă împărăţia lui Hristos nu va avea sfârşit, nu înseamnă că nu este pământeană. Astfel, nici promisiunea de a trimite Sfântul Duh nu înseamnă că Hristos domneşte în Ceruri. Minunile după Înălţare au fost făcute de Dumnezeu-Tatăl, pentru a dovedi că Isus este Hristos. Apostolii, după ce au primit Sfântul Duh şi au văzut o parte infimă din împărăţia lui Hristos, au sperat ca împărăţia desăvârşită a lui Hristos să fie pe pământ. Aceasta nu demonstrează însă divinitatea lui Hristos. Chiar dacă Hristos stă la dreapta tatălui, nu înseamnă că are aceeaşi putere ca Tatăl.[459]

---

458 Ibidem, 93-101

459 Ibidem, 102-115.

Mathias Vehe-Glirius a folosit metoda ierarhizării cărţilor biblice, bazată pe analiza preluată din exegeza rabinică a Vechiului Testament. Astfel, cărţile biblice sunt ierarhizate pornind de la autenticitatea revelaţiei divine: Moise (Tora), care conţine revelaţia cea mai autentică, urmată de cărţile profetice şi alte veterotestamentare, utilizabile din punct de vedere teologic, dacă nu îl contrazic pe Moise şi interpretarea literală a acestuia. Aceste lucrări veterotestamentare sunt inspirate şi au putere de lege. Această concluzie este susţinută şi de logică: lucrările de bază (sursele) şi cele care au fost scrise pe baza lor, nu sunt egale.[460] Despre evanghelii, în schimb, nu scrie nicăieri că ar fi de inspiraţie divină şi că ar fi scrise pentru a avea funcţie de lege. Scrierile apostolice, în schimb, sunt comunicări personale. Aceste ultime categorii nu sunt inspirate.[461] Astfel, Vehe-Glirius întoarce ierarhia celor două părţi ale Bibliei creştine. Dacă în prima etapă a Reformei, anabaptiştii şi spiritualiştii considerau că Vechiul Testament are o valoare redusă faţă de Noul Testament, în cea de-a doua etapă, prin aplicarea exegezei rabinice asupra Sfintei Scripturi, Vechiul Testament devine singura carte teologic valabilă a Bibliei, iar Noul Testament, citit prin prisma veterotestamentară, capătă o valoare cel mult derivată.[462] Aşa cum remarcă Róbert Dán, Matthias Vehe-Glirius sacrifică Noul Testament pentru a putea demonstra că Isus este Mesia.[463]

Baza aceste ierarhizări şi diferenţieri privind utilizabilitatea sau inutilizabilitatea cărţilor Noului Testament este analiza rabinică: explicaţia literală, literară sau figurativă şi kabbalistică.[464] Explicaţia literală se referă la pasajele care nu contrazic, nici din punctul de vedere al sensului, nici din cel filologic, Vechiul Testament. Isus este Mesia, dar nu este Dumnezeu, deci nu i se pot adresa rugăciuni. Moartea lui Isus nu este răscumpărarea păcatelor. Isus nu este preot. Toate acestea nu apar în Vechiul Testament. Locurile biblice folosite în cristologia tradiţională contrazic locurile din Vechiul Testament, deci nu pot fi utilizate teologic şi pentru că Vechiul Testament este folosit ca un manual – folosind metoda literară, scrierile evanghelice şi cele apostolice sunt scrieri

460 Dán, *Utószó*, 256.
461 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 8.
462 Dán, *Utószó*, 256.
463 Ibidem, 262.
464 Ibidem, 9.

propagandistice.[465] Motivul pentru care pasajele veterotestamentare au fost folosite de evanghelişti şi apostoli se leagă de evreitatea lor – folosesc cultura epocii pentru a dovedi că Mesia a sosit în persoana lui Isus. Astfel, ele sunt „lucrări rabinice cu scop creştin".[466] Matthias Vehe-Glirius reinterpretează şi sacramentele creştine: împărtăşania îşi are originea în Seder, botezul cu apă a fost practicat de evrei şi nu este un semn al legământului. Astfel, recunoaşte doar două semne ale legământului: curcubeul şi circumcizia.[467]

Influenţa ideilor lui Vehe-Glirius a cunoscut răspândirea după ce a plecat din Transilvania.[468] Pe de o parte, este vorba de receptarea lor de către o parte a antitrinitarienilor. Pe de altă parte, cartea a fost folosită de Fausto Sozzini pentru formularea tezelor acuzatoare la adresa lui Francisc Dávid.[469] Astfel, cele 15 teze, la care Biandrata a mai adăugat una, urmau să demonstreze că Dávid s-ar fi întors la iudaism.[470] Francisc Dávid nu şi-a asumat tezele, însă nici nu şi-a exprimat părerea.[471] În cercurile antitrinitariene, ideile lui Vehe-Glirius şi cele ale lui Francisc Dávid erau net delimitate: Francisc Dávid însemna nonadorantism, iar Matthias Vehe-Glirius sabatarianism.[472] La fel, nici Vehe-Glirius nu a receptat ideile lui Francis Dávid. O dovadă paradoxală pentru această delimitare este publicarea confesiunii lui Dávid din 1579, ca anexă la cartea lui Johannes Sommer, *Refutatio scripti Petri Caroli editi Witebergae,* pentru a umple cele câteva pagini goale de la sfârşitul cărţii: „Quia aliquot paginae vacabant, adiicere libuit, confessionem Franciscis davidis (sic) de Iesu Christo, quam ex carcere exhibuit regnicolis, paulo ante mortem Thordae, in Transylvania, in conventu regni: 17. April Anno 1579."[473]

---

465 Ibidem, 9.
466 Ibidem, 9-10.
467 Burchill, *Matthias Vehe,* 157.
468 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 14.
469 Ibidem, 14.
470 Ibidem, 18-19.
471 Ibidem, 20.
472 Ibidem, 19, 21-22.
473 Johannes Sommerus, *Refutatio scripti Petri Caroli editi Witebergae* [în continuare: Sommer, *Refutatio*], Cracoviae 1582, paginat de mână, 52; textul este publicat paginile 52-54; cf. Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 23.

4. Sfârşitul călătoriei

Diferenţierea dintre Vehe-Glirius şi Dávid, sabatarianismul iudaizant şi nonadorantism, oricât de răspândit ar fi fost la Cluj şi printre adepţii antitrinitarienilor în general, nu i-a fost însă de niciun ajutor lui Francisc Dávid. Începând cu 1572, la scurt timp după venirea la putere a lui Ştefan Báthory, Dieta a adoptat măsuri care l-au privit, implicit sau explicit, pe Francisc Dávid şi astfel antitrinitarismul în sine. Articolul dietal din 1572 care interzicea inovaţiile doctrinare[474] s-a dovedit a fi unealta cea mai eficientă în lupta împotriva sau măcar pentru domesticirea antitrinitarismului, mai ales că antitrinitarienii ofereau în permanenţă motive, deoarece interpretau „inovaţia" altfel decât principele şi dieta. Ceea ce pentru trinitarieni însemna inovaţie, pentru antitrinitarieni era doar continuarea construcţiei pe baza unui fundament doctrinar existent înainte de 1571.[475] Aşa cum a dovedit-o cazul Elias Gczmidele, antitrinitarienii, deşi nu aveau mărturisiri de credinţă formalizate – nicio orientare teologică din Transilvania nu avusese încă aşa ceva în 1570 – nu erau adepţii relativismului teologic.

Procesul împotriva lui Francisc Dávid din 1579 are o preistorie lungă şi complicată, în care dimensiunea religioasă şi politică sunt întrepătrunse în mod profund şi complex. Intenţiile şi acţiunile puterii s-au întrepătruns cu pluralismul antitrinitarian şi conflictul care mocnea nu doar între diferitele personaje ale mişcării, ci şi între supravieţuirea antitrinitarismului ca mişcare şi biserică şi evoluţia acestuia în sensul unei radicalizări permanente.

Astfel, actorii principali ai confruntării au fost foştii aliaţi Francisc Dávid şi Giorgio Biandrata, în jurul cărora s-au adunat aderenţii diferitelor orientări din cadrul antitrinitarismului. Sau, simplificat, am putea spune că începând cu 1570 s-au confruntat adepţii reformei doctrinare consecvente – grupul din jurul lui Dávid – cu adepţii reformei vieţii – Biandrata şi adepţii săi. Această contrapunere pare anacronică, deoarece cele două concepţii clişeistice despre Reformă provin din perioada „eroică" a mişcării şi sunt legate de viziunea lui Luther (prioritatea doctrinei) şi de cea elveţiană (prioritatea vieţii). Ele descriu

474 Discutat în capitolul *Religia absentă, religia fără nume, religia receptă*
475 Balázs, *Franz Davidis*, 84.

însă situaţia de după 1571, când reforma doctrinei, fără a ţine cont de urmările pentru viaţa proprie ca şi pentru mişcare, începea să pericliteze biserica antitrinitariană, atât prin izolare sectară cât şi printr-o nedorită şi neintenţionată orientare confruntativă cu puterea. Şi, având în vedere evoluţia de după 1568 a relaţiei dintre oraş şi biserică, tot ce implica antitrinitarismul afecta Clujul.[476]

În istoriografia ecleziastică unitariană Francisc Dávid a fost prezentat ca un personaj cristic, un martir inocent. Însă, pentru reprezentanţii celorlalte confesiuni, a fost un personaj demonic, iar pentru secolele al XIX şi al XX-lea un entuziast puţin demn de încredere, iar Biandrata un trădător.[477] Scris la scurt timp după moartea lui Dávid, poemul lui Christian Schesäus, *Historia repurgatae doctrinae coelestis in Transsilvania et vicina Hungaria,*[478] prezintă moartea lui Dávid ca sfârşitul unui om chinuit de propria-i conştiinţă: „Triduo post Devam missus, omni salute ipsius jam absumpta et desperata, sub custodiam traditur, ubi continuo irrequietate conscientiae aestu horribiliter, fractis jam et prostratis omnibus corporis viribus, ceu furiis agitatus, per totum triduum sine respiratione privatus, miserrime vitam finiit [...]".[479] O inversare a rolurilor în sensul că antitrinitarienii radicali sunt consideraţi ca fiind cei buni şi reprezintă progresul, iar cei moderaţi sunt cei răi şi se opun progresului, aşa cum este preferat mai ales în secolul al XX-lea şi mai bântuie şi acum prin istoriografie,[480] ar fi însă la fel de neproductivă din cauza reducţionismului.

Complexitatea situaţiei este ilustrată de corespondenţa dintre Benedek Óvári, respectiv Pál Karádi, din superintendentura nonadorantistă a Timişoarei, şi István Basilius, un reprezentant al antitrinitarismului moderat. Basilius îi prezintă lui Óvári efectele devastatoare ale teologiei lui Francisc Dávid asupra credinţei creştine: respingerea

476 Dealtfel, protocoalele adunării generale din 1579 reflectă preocuparea intensă a magistratului cu soarta plebanului Clujului, văzând în măsurile împotriva lui Dávid un atac împotriva privilegiilor oraşului, cf. *Protocoalele adunărilor generale*, cota 14-1-85-144 I/3 (1569-1584), fila 188a (28 martie 1579), fila 189b (21 aprilie 1579), fila 184b (3 iulie 1579).

477 Pirnát, *Ideologie*, 161-162.

478 Publicat în: Teutsch, *Urkundenbuch* II, 232-248, 250 – completarea lui Stephan Adami.

479 Ibidem, 248.

480 Cf. Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 14.

totală a Noului Testament, nimicirea prin nonadorantism a rolului de mântuitor şi mediator a lui Isus Hristos şi a speranţei în mântuire, negarea domniei lui Isus Hristos, la care se adaugă mahomedanismul şi epicureismul.[481] Aceste acuzaţii puteau proveni şi de la oricare dintre adversarii trinitarieni. Când Karádi aduce însă acuzaţii antitrinitarienilor moderaţi – pe care îi numeşte „fraţii lui Iuda Iscariotul"[482] şi afirmă că Dumnezeu va pedepsi Transilvania pentru felul în care a fost tratat Francisc Dávid,[483] Basilius îi răspunde:

> Dacă Dumnezeu va voi să pedeapsească ţara pentru idolatria introdusă, pentru trufie, pentru cruzimea nobililor faţă de iobagii lor.[484]

Critica socială şi mai ales maltratarea iobagilor, această temă majoră a Reformei maghiare, nu a apărut niciodată la autorii radicali Sommer, Palaeologus şi Francisc Dávid, recunoaşte Antal Pirnát în 1961.[485]

Corespondenţa dintre Basilius şi antitrinitarienii din Banat este importantă şi pentru că oferă indicii privind dimensiunea acţiunilor împotriva lui Francisc Dávid în contextul societăţii transilvane. Procesul şi încarcerarea lui Dávid au fost fără îndoială evenimente ieşite din comun în Transilvania,[486] şi, în mod sigur, au însemnat mai mult decât conflicte interne desfăşurate în cercul intelectualilor din Cluj.[487] Dar cât de mult au afectat viaţa oamenilor de rând? În ce măsură tensiunea dintre radicalismul intelectual şi conservatorismul social sau cel puţin interesul scăzut pentru problemele societăţii ardelene au avut impact asupra societăţii, dincolo de aria de influenţă a nobililor[488] care le-au fost patroni?

---

481 Pirnát, *Ideologie*, 183-184.

482 Kénosi Tőzsér János, Uzoni Fosztó István, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története* [în continuare: Tőzsér, Uzoni, *Erdélyi Unitárius Egyház* I.], I., Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2005, 304

483 Ibidem 304-306.

484 Ibidem, 315; cf. Pirnát, *Ideologie*, 184.

485 Ibidem, 184.

486 Balázs, *Franz Davidis*, 84.

487 Condamnarea şi moartea în închisoare a lui Francis Dávid în 1579 au marcat un punct de cotitură în istoria antitrinitarismului în Europa Central-Răsăriteană, Simon, *Religionsphilosphie*, 45.

488 Pirnát, *Ideologie*, 183; privitor la ambivalenţa unei bune părţi a nobilimii ardelene care a susţinut cele mai radicale curente religioase, fără a aplica tezele în viaţa

Realizările perioadei marcate de cezura indusă de Sommer şi Palaeologus, adică anii 1570-1578 sunt impresionante. Antal Pirnát le-a rezumat în felul următor:

1. Respingerea ceremoniilor şi a sacramentelor.
2. Respingerea rugăciunilor cu text preformulat.
3. Respingerea sărbătorilor tradiţionale.
4. Respingerea doctrinei predestinării şi a păcatului originar.
5. Respingerea divinităţii secundare a lui Isus Hristos pornind de la Servet.
6. Respingerea caracterului inspirat al Sfintei Scripturi.
7. Respingerea nemuririi sufletului.
8. Acceptarea ideii toleranţei confesionale.
9. Considerarea Creştinismului, Iudaismului, Islamului ca fiind egale.[489]

Într-o manieră mai modernă şi cu o deschidere filosofică, József Simon a sintetizat realizările acestei perioade în cartea sa despre Christian Francken: Fundamentul doctrinar al antitrinitarismului rămâne respingerea doctrinei Sfintei Treimi şi a celor două naturi ale lui Isus Hristos. Biblia este citită raţional. Isus Hristos este om, nu este identic cu Dumnezeu din punct de vedere ontologic, chiar dacă activitatea sa este prevăzută de Dumnezeu, nu are atribute divine, ci este un învăţător al moralei divine. Dumnezeu iartă păcatele şi dă viaţă veşnică pentru cei care urmează învăţătura lui Isus Hristos.

> Libertatea activităţii lumeşti cunoaşte astfel o valorizare puternică, cu toate că Sozzini respinge o fundamentare laică a moralităţii, deşi doctrina sa este legată de revendicarea autonomiei valorilor morale ale filosofiei renascentiste.[490]

Învierea confirmă speranţa mântuirii omului ca răsplată pentru o viaţă corectă din punct de vedere moral, însă omul nu are nevoie de influenţă supranaturală pentru înţelegerea corectă a Sfintei Scripturi,

---

socială, chiar şi la nivel local, se poate folosi analogia cu nobilimea poloneză, a cărei ambivalenţă a fost surprinsă de Norman Davies, *Istoria Poloniei. Terenul de joacă al lui Dumnezeu. De la origini până în 1795*, Iaşi: Polirom 2014, 218, 314-315.

489 Pirnát, *Ideologie*, 9.

490 Simon, *Religionsphilosophie*, 44.

deoarece raţiunea naturală ajunge pentru interpretarea textului biblic. Raţiunea ajută şi la supunerea la poruncile lui Isus Hristos şi de a-şi orienta voinţa spre ţelurile unei vieţi care corespund prescripţiilor Evangheliilor, astfel că

> Liberul arbitru a fost eliberat total de graţia divină, păcatul originar şi de predestinare. Pentru istoria filosofiei religiei moderne cea mai importantă contribuţie rămâne ideea toleranţei.[491]

Acest proiect intelectual grandios a lăsat însă urme puţine şi sărăcioase în societate, inclusiv la Cluj, unde magistratul era antitrinitarian. Astfel, intervenţia lui Francisc Dávid în 1573 pentru interzicerea carnavalului din motive etice şi religioase (dezrădăcinarea obiceiurilor legate de post)[492] nu are nimic ieşit din comun. În orice caz nimic ce ar putea fi legat de vreun element definitoriu şi unic al teologiei sale. Faptul că centumvirii au transformat această propunere într-o delimitare între sărbătorile stradale – ilicite – şi legalizarea distracţiilor onorabile în casă,[493] demonstrează că relaţia dintre oraş şi biserică nu a fost afectată de evoluţia teologică. Mai interesant este faptul, că motivaţia etică a lui Francisc Dávid a fost legată de starea din oraş, afectat de Reformă şi de urmările pericolului otoman, respectiv refugiaţii care s-au aşezat la Cluj, supunând rânduielile oraşului unor provocări pentru care acestea nu erau pregătite.[494] Luptele religioase erau vehemente şi nu doar pe plan verbal, rezultând în bătăi sângeroase.[495] În acelaşi timp, la Cluj continuau procesele de vrăjitorie.[496] În acest sens, nu contează, dacă au fost mai puţine sau mai multe decât la Braşov sau Sibiu, ci simplul fapt, că în oraşul care a adoptat o teologie raţională – iar procesele de

491 Ibidem, 44.

492 Kiss András, *Farsangolás Kolozsvárt – 1582-ben* [în continuare: Kiss, *Farsangolás*], în: idem, *Források és értelmezések* [în continuare: Kiss, *Források*], Bukarest: Kriterion 1994, 103-104.

493 Ibidem, 104.

494 Ibidem, 104.

495 Ibidem, 104.

496 Ibidem, 104; cf. Pakó László, Tóth G. Péter (ed.), *Kolozsvári boszorkányperek 1564-1743* [în continuare: *Kolozsvári boszorkányperek*], Budapest: Balassi 2014, 69-104, 110-244 (procesele dintre 1567 şi 1640, când primii reformaţi au intrat în consiliul oraşului).

vrăjitorie făceau parte din competenţa oraşului – ca „religie oficială", credinţa în vrăjitorie a rămas intactă.[497]

Incongruenţa dintre dimensiunea teoretică a antitrinitarismului şi a impactului social în sens larg este surprinzătoare, având în vedere originile ei în Reforma radicală. Antitrinitarismul a preluat idei importante de sorginte spiritualistă şi anabaptistă, curente născute şi din nemulţumirea faţă de rezultatele concrete ale Reformei, respectiv a lipsei de rezultate imediate. Antitrinitarienii ardeleni au epurat cât au putut din dimensiunea socială a Reformei radicale şi pentru că aveau o viziune diferită faţă de schimbările în societate. Poate că exact această abstinenţă socială le-a asigurat antitrinitarienilor curajul intelectual. Dar câţi antitrinitarieni au aderat la experimentul intelectual desfăşurat la Cluj şi în curţile nobiliare? Ştim că măsurile împotriva antitrinitarismului radical ca şi procesul împotriva lui Francisc Dávid au avut susţinerea unei părţi a nobililor antitrinitarieni.[498]

Spre deosebire de procesul de divorţ intentat lui Francisc Dávid din 1576, desfăşurat sub conducerea lui Dionisie Alesius, episcopul reformat, care s-a terminat cu achitarea episcopului antitrinitarian.[499] Întregul proces desfăşurat în anii 1578-1579 a fost o chestiune internă a antitrinitarienilor, în care, la urmă a intervenit, cu acordul celor în cauză, politicul. Dimensiunea politică implica relaţia cu principele, Dieta, propria nobilime, Clujul. În acelaşi timp, procesul a implicat şi Biserica fraţilor polonezi (Ecclesia minor), atât prin prezenţa lui Fausto Sozzini, chemat din Polonia în Transilvania de Giorgio Biandrata, cât şi prin referatul antitrinitarienilor polonezi privitor la teologia nonadorantistă a lui Francisc Dávid,[500] respectiv contestarea punctului de vedere

---

497 Pakó László, *Bevezető*, în: *Kolozsvári boszorkányperek*, 39.

498 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 14; Pirnát, *Ideologie*, 185.

499 Francisc Dávid ar fi vrut ca procesul să se desfăşoare în faţa unui tribunal laic (consiliul oraşului), iar soţia în faţa unui tribunal ecleziastic. Până la urmă, procesul s-a desfăsurat în faţa unui tribunal ecleziastic format mai ales din clerici trinitarieni (reformaţi şi de confesiune augustană), sub conducerea episcopului reformat, Dionisie Alesius, *Dávid Ferenc válópere*, în: *Keresztény Magvető* 20 (1885), tom. 6, 363-369. Jakab Elek atrage atenţia asupra faptului că actele aflate în copie după protocoalele sinodale ale Bisericii de confesiune augustană au credibilitate discutabilă, Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, 212-213, nota 1.

500 *Iudicium Ecclesiarum Polonicarum de causa Francisci Davidis* [în continuare: *Iudicium*], în: *Defensio Francisco Davidis and De dualitate tractatus Francisci*

polonez.[501] Încarcerarea lui Francisc Dávid a însemnat o turnură în viaţa antitrinitarismului din Europa Central-Răsăriteană.[502]

Datorită introducerii cenzurii în 1571, care i-a afectat pe antitrinitarieni, precum şi a faptului că de la mijlocul anilor 1570 până la mărturisirea de credinţă din 1579, aşa-numita *Confessio in carcere*, nu a supravieţuit nimic scris de Francisc Dávid.[503] Evoluţia teologică a lui Dávid poate fi reconstituită cu aproximaţie prin scrierile altora şi din documentele sinodale. În 1573, la sinodul din Cluj, Dávid l-a numit pe Johann Sommer „perturbator ecclesiae", încercând împreună cu Niccoló Paruta să salveze moştenirea reformatorică a doctrinei justificării[504] Totuşi, în 1573 a acceptat cristologia lui Palaelogus,[505] astfel că drumul spre nonadorantism a fost deschis. Această orientare a scindat mişcarea antitrinitariană şi a deschis calea spre izolare prin radicalizare, de care se temea Biandrata.

Sinodul de la Turda din martie 1578 a marcat începutul evenimentelor care au dus la căderea lui Dávid, prin acceptarea introducerii *communis prophetia*, a unei noi mărturisiri de credinţă (care s-a pierdut) şi abolirea pedobaptismului, niciuna dintre aceste măsuri nefiind însă percepute ca inovaţii.[506] *Communis prophetia*, pentru că apare în cartea lui Acontius, prelucrată de Sommer înainte de 1571, pedobaptismul pentru că problema fusese ridicată deja în 1567,[507] prin urmare, sinodul nu a făcut altceva decât să construiască pe un fundal deja existent.[508] Legalizarea instituţiei *communis prophetia* nu însemna democratizarea bisericii, doarece nu era deschisă pentru toţi credincioşii, ci doar pentru cler.[509]

Pentru Biandrata, care oricum pierduse influenţa asupra mişcării, acest sinod în care au fost formulate de fapt teze pentru sinodul următor,

---

Davidis (Cracoviae 1582) [în continuare: *Defensio*], Budapest, Utrecht: Akadémiei Kiadó, Bibliotheca Unitariorum, 1983, 121-200.

501 Jacobus Palaeologus, *Confutatio vera et solida Iudicii Ecclesiarum Polonicarum de causa Francisci Davidis,* în: *Defensio*, 220-236, 278-409

502 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 113.

503 Balázs, *Franz Davidis*, 82.

504 Ibidem, 82.

505 Ibidem, 82.

506 Ibidem, 84.

507 Pirnát, *Ideologie*, 170.

508 Balázs, *Franz Davidis*, 84.

509 Ibidem, 84.

evoluţia devenise îngrijorătoare,[510] atât teologic cât şi politic. Pentru a evita o evoluţie „polonezâ" înspre izolare de societate şi transformare în sectă,[511] Biandrata i-a mobilizat pe antitrinitarienii moderaţi (Hunyadi, Basilius, Szakmári, Eppel), iar după sinodul „de după seceriş", suspendat din cauza neînţelegerilor cu Francisc Dávid privind nonadorantismul, l-a chemat pe Fausto Sozzini din Polonia.[512] Sozzini soseşte în noiembrie 1578 la Cluj, unde stă până în aprilie 1579 în casa lui Dávid.[513] împărţind casa şi cu Matthias Vehe-Glirius. Practic, în tot acest timp, au avut loc dispute privind invocarea şi adorarea lui Hristos,[514] într-un mediu ostil pentru Sozzini.[515]

Disputa are în centrul ei două teze: adorarea şi încrederea (cultu et fiducia) în rugăciunile pentru bunurile materiale şi spirituale îndreptate spre Fiu sunt nescripturale; Hristos nu poate şi nu trebuie invocat.[516] Aceste două teze se bazează pe patru argumente: interdicţia provenită de la Dumnezeu însuşi de a invoca pe altcineva; învăţăturile lui Hristos care interzic invocarea altcuiva în afară de Dumnezeu-Tatăl; adorarea Fiului este greşită; iar rugăciunea directă nu poate fi adresată decât Tatălui şi nu Fiului.

---

510 Pirnát, *Ideologie*, 173.

511 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 112.

512 Pirnát, *Ideologie*, 173-174; Balázs, *Antitrinitarizmus*, 114; Balázs, *Franz Davidis*, 85.

513 Balázs, *Franz Davidis*, 85.

514 „Cum mota esset controversia de invocatione Iesu Christi in precibus, ante annos circiter decem, & publice proposita in Ecclesia Claudiopolitana in Transylvania, anno 1572 & c. Christum in precibus non esse invocandum, ita ut iam plane etiam apud auditores negotium illud esset sopitum. Sed anno 1578 & 79 nescio quo spiritu ducti aliquot scioli, qui Georgium Blandratam eo impulerunt, ut ei causae, cuius antea fuerat fautor, sese oponeret. Ideo Faustum Socinum, quem vocaverat ad hoc, Francisco Davidis opponit. Ante quam dolus detegeretur Georgius Blandrata hoc consilium dabat Francisco Davidis, videlicet: Scribat, inquit, Franciscus, scribat & Faustus, mittamus utraque scripta ad fratres Polonos. Ubi iudicium fratrum Polonorum habebimus, convocabimus generalem Synodum, & quicquid Synodus approbaverit unanimi consensu, pro rato habebimus. Ita Franciscus Davidis credens verbis Blandratae, has sequentes propositiones scripsit, Fausto tradidit." Jacobus Palaeologus, *Ad lectorem* în: *Defensio*, 1-2.; cf. Pirnát, *Ideologie*, 175; Balázs, *Franz Davidis*, 85.

515 George H. Williams, *The Christological Issues Between Francis Dávid and Faustus Socinus During the Disputation on the Invocation of Christ, 1578-1579* [în continuare: Williams, *Christologial Issues*], în: Róbert Dán, Antal Pirnát (ed.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century* [în continuare: *Antitrinitarianism*], Budapest, Leiden: Akadémiai Kiadó, Brill, 1982, 319.

516 Williams, *Christological Issues*, 299; textul mai este publicat şi în: Jakab, *Dávid Ferenc emléke,* II., 77.

Quandocunque vocabulum invocationis accipitur pro cultu & fiducia, qua a Deo petimus bona corporalia & spiritualia, Iesu Christo invocationem tribui in scriptura sacra non legi, & IESUS Christus invocari nec debet, nec potest, propter has causas.

Dei mandatum extat severissimum, extra Deum patrem, creatorem coeli & terrae, neminem invocandom esse

Christum magistrum veritatis docuisse, neminem invocandum esse propter patrem coelestem

Invocatio vera esse definitur, quae fit in spiritu & veritate ad patrem. Ergo falsa est quae fit ad filium.

Formulae orationis directae, non ad Christum, sed ad patrem referuntur.[517]

La tezele nonadorantiste ale lui Dávid, Fausto Sozzini a formulat antitezele adorantiste:[518]

Theses Francisci Davidis	Theses Fausti Soccini
1. Quandocunque vocabulum Invocationis pro cultu et fiducia accipitur, qua petimus a Deo bona corporalia et spiritualia, Christo invocationem in scriptura sacra attributam fuisse non legitur.	1. Invocationem sive pro cultu et fiducia accipiatur, sive pro petitione bonorum et corporalium et spiritualium, Christo tributum fuisse disertissime in scriptura sacra legitur.
2. Christus invocari nec debet, nec potest.	2. Christum colere in eque fiduciam collocare debemus, et ad ipsuum preces nostras dirigere possumus.

Răspunsul lui Sozzini a fost lung de 20 de pagini, iar în ediţia din 1656 a scrierilor sale polemice colecţia Bibliotheca Fratrum Polonorum există o prezentare sistematizată a disputei.[519]

517 *De NON INVOCANDO IESU CHRISTO in precibus sacris, theses Francisci Davidis, propositae Fausto Socino*, în: *Defensio*, 2r.

518 Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, II, 78.

519 *Antitheses, ex disputatione de Invocatione Christi, inter Faustum Socinum Senensem, & Franciscum Davidis habita, ab ipso Socino collectae* [în continuare: *Antitheses*], în*: Fausti Senensis Operum Tomus Alter continens ejusdem Scripta polemica quorum catalogum versa pagina exhibet*, Irenopoli 1656, 799-801, în două coloane.

Sozzini afirmă că Isus Hristos poate fi invocat, este mijlocitor şi guvernează lumea şi are grijă de Biserică.[520] În răspunsul său, Dávid afirmă că Hristos nu mai poate face nimic pentru omenire, deoarece misiunea sa s-a terminat la Înălţare. Va veni însă să judece, când va fi împărat peste toţi oamenii, însă până atunci doar Tatăl are putere.[521] În timpul prezent, Hristos nu este superior lui Moise, rolul lui Isus este unul mai degrabă pedagogic, astfel că, potrivit Scripturii, nu poate auzi rugăciunile oamenilor.[522] Credinţa şi încrederea în Hristos este la fel ca credinţa în Moise.[523] Creştinii sunt slujitorii lui Isus doar când îi propovăduiesc învăţătura şi faptele, altfel sunt îi sunt prieteni.[524] Dacă Dumnezeu poate fi adorat prin Hristos, atunci se poate justifica orice idolatrie.[525] De aceea, critica Coranului la adresa creştinilor este corectă.[526] Hristos nu este şi nici nu poate fi, prin urmare, intercesor.[527]

În analiza disputei dintre Dávid şi Sozzini, George H. Williams a disecat poziţiile oponenţilor, scoţând în evidenţă şi punctele comune, dincolo, evident, de fundamentul teologic comun: Adam a fost creat muritor, iar moartea nu este o pedeapsă pentru nesupunerea lui Adam; Isus Hristos a fost uman, deci muritor; comună este importanţa Învierii şi Înălţării lui Hristos, ca şi învierea generală a morţilor, mântuirea după somnul sufletului şi a trupului, judecata prin Hristos.[528] Au convenit şi asupra sensului termenului de adorare şi anume acela de a se închina

---

520 Socinus, tezele 1-3, 7-11, *Antitheses* 799; cf. Pirnát, *Ideologie*, 175.

521 Davidis, tezele 1-3, 7-11, *Antitheses*, 799; cf. Pirnát, *Ideologie*, 175-176.

522 Tezele 20, 26, 27, *Antitheses*, 800-801.

523 Ibidem, teza 28

524 „Christi servi sumus, dum ejus doctrinam & facta annunciamus, extra hoc non servi sed amici.", teza 29, *Antitheses*, 801.

525 „Si Deum in Christo adorare licet, solem quoque, lunam, & stellas adorare licet, & excusantur omnes idololatrae, qui Deum in imaginibus adorare se profitentur, teza 29, *Antitheses*, 801.

526 Teza 32, ibidem, 801.

527 „Christus non est intercessor pro nobis apud Deum; nec esse potest, cum nullam curam habeat. Curam enim rerum omnium sibi uni reservavit Deus", Teza 33, Ibidem, 801; cf. „Das pastorale Amt Christi endete am Kreuz: die Anbetung Christi ist nichts anderes als die Invokation eines gestorbenen weltlichen Königs bei seinem Begräbnis. Christus nimmt sein Amt als Königs erst am jüngsten Tag wieder auf. Bis dahin hörte Christus den Anruf im Gebet ausschließlich auf dieselbe Weise wie ein verstorbener König.", Simon, *Religionsphilosophie*, 45-46.

528 Williams, *Christological Issues*, 298-299, 301.

ca unei persoane cu statut social superior.[529] Împărăţia lui Hristos nu a durat, pentru că majoritatea evreilor nu l-a acceptat pe Mesia şi era nevoie de recrutarea de supuşi dintre păgâni.[530]

Diferenţele dintre cei doi care au dus nu doar apelul la biserica poloneză,[531] ci şi la sfârşitul lui Dávid, s-au dovedit a fi insurmontabile. Aceste diferenţe sunt exprimate într-o formă comprimată în cele 15 teze, a căror sorginte nu poate fi încă desluşită. Tezele prezentate de Giorgio Biandrata şi pe baza cărora Dávid a fost arestat şi închis, nu mai sunt considerate doar produse ale fanteziei medicului italian. După descoperirea cărţii *Mattanjah* a lui Vehe-Glirius nu se mai poate afirma cu siguranţă, cine a fost autorul acestor teze, ci doar că paternitatea lor spirituală poate fi atribuită lui Matthias Vehe-Glirius.[532] Aceasta atitudine ambiguă a lui Dávid faţă de teze concordă şi cu părerea lui Róbert Dán.[533]

Necunoscând însă textul lui *Mattanjah* (a fost descoperit doi ani după apariţia studiului), Williams consideră, cu anumită reţinere, că deşi Dávid nu a fost autorul tezelor (care i-au fost atribuite de acuzatori) şi nici nu le-a asumat, ele pot fi totuşi folosite ca sursă pentru gândirea lui Dávid.[534] La tezele înmânate de Biandrata lui Fausto Sozzini, teologul italian a pregătit antitezele.[535]

Cele 15 teze atribuite lui Dávid de către Biandrata sunt în consonanţă cu cele două teze privind respingerea adorării lui Hristos şi pot fi regăsite parţial în *Confessio in carcere*.[536] Hristos nu poate şi trebuie invocat din mai multe motive: pentru că prin adresarea rugăciunilor către Isus se aduce jignirea maximă lui Dumnezeu, dar şi pentru că asemenea rugăciuni sunt inutile – Isus se află după Înălţare într-o stare de aşteptare, nu poate auzi rugăciunile, este la fel ca oricare sfânt mort.[537] Această degradare a rolului lui Hristos, aproape expulzarea Fiului din

529 Ibidem, 301.
530 Ibidem, 304.
531 Balázs, *Franz Davidis*, 85.
532 Ibidem, 86-87.
533 Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 20.
534 Williams, *Christological Issues*, 293.
535 Ibidem, 293; cf. Socinus, *Antitheses*, 299-301.
536 Williams, *Christological Issues*, 300.
537 Tezele 6, 9, 12, 15, Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 15, 16, 17.; cf. Williams, *Christological Issues*, 300-310.

economia mântuirii şi din practica religioasă a dus la considerarea antitrinitarismului nonadorantist ca religie mai apropiată de iudaism şi Islam[538] decât de creştinism.

În timpul disputei cu Fausto Sozzini, Dávid convoacă pentru 24 februarie 1579 un sinod la Turda. Protocolul sinodal nu mai există, dar sunt cunoscute tezele propuse de Dávid.[539] Dintre toate tezele: teza 2, care impune necesitatea hirotonirii pentru cler, teza 5, care respinge invocarea şi adorarea lui Hristos, teza 8, care subliniază supunerea şi rugăciunea pentru autorităţi, iar teza 9, prin care sunt excomunicaţi preoţi care trăiesc imoral,[540] teza 4 este cea mai îndrăzneaţă, pentru că respinge acuzaţia de inovaţie, deoarece aducerea la lumină a adevărului nu poate fi considerată inovaţie:

> Ut igitur nemo pius ipsum Deum, qui ex confusa et indigesta mole omnia eduxit, seu lucem e tenebris splendescere fecit, distributis singulis speciebus in suas classes, Innovationis merito accusabit, neque Christum et Apostolos condemnabit: Sic et eos, qui in depellendis Anti-Xti tenebris laborant, nullo Juris praetextu paenis subjiciendos esse declarabit. Tales enim non inuovant, verum quae falsa interpretatione et superstitionibus involutae et in obscurum sepultae. Fuerunt, ea pristino suo nitori restituere conantur et in suas sedes avitas reponunt.[541]

Tezele au fost acceptate de sinod, ceea ce a dus la reacţia lui Biandrata şi astfel la procesul împotriva lui Dávid.[542] Scrisoarea de invitaţie, prin care Biandrata a chemat în aprilie 1579 la un nou sinod, conţinea tezele atribuite lui Dávid sau cercului lui Dávid.[543] Dacă în istoriografie a fost susţinută teoria condamnării lui Dávid doar pentru tezele

538 Cf. Haner, *Historia ecclesiarum*, 300; cf. „Socinus charged Dávid with messianological and eschatological Judaism. And when Dávid adduces the criticism in the Koran than Christians err in praying to Christ as God, Socinus retorts that Dávid truly draws his »blasphemies« against Christ »from the Koran and Talmudic books.«", Williams, *Christological Issues*, 302.

539 Publicate în Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, II, 73-75; cf. „all written by a desperate Dávid", Williams, *Christological Issues*, 292.

540 Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, II, 73, 74-75.

541 Ibidem, 74.

542 Balázs, *Franz Davidis*, 85.

543 Ibidem, 85.

respective, Pirnát afirmă că Francisc Dávid nu a fost condamnat de Dietă pentru că a vrut să convingă comunitatea unitariană să accepte sistemul lui Palaeologus, ci pentru că Giorgio Biandrata voia ca prin condamnarea lui Dávid să oprească evoluţia antitrinitarismului înspre o sectă incapabilă de viaţă şi inacceptabilă pentru elita politică.[544] Din perspectiva lui Biandrata, Dávid trebuia sacrificat, pentru ca Biserica nu doar să supravieţuiască, ci să şi trăiască. Dar pentru Dávid nonadorantismul nu era o doctrină oarecare, ci cea mai importantă realizare a Reformei, sensul şi legitimitatea ei.[545]

Mărturisirea personală de credinţă a lui Dávid, publicată de Matthias Vehe-Glirius, confirmă stăruinţa reformatorului în doctrina cristologică: Isus este Mesia, fiul lui Dumnezeu, divin prin funcţie şi nu prin natură, a predicat, a făcut minuni, a murit, este judecătorul celor vii şi morţi, cel care arată şi învaţă calea către mântuire, dar nu este egal cu Tatăl. Concluzia (*Summa*) confesiunii rezumă ultima fază a evoluţiei doctrinare a reformatorului:

> Tot ce scrie Sfânta Scriptură despre Hristos, îmi asum cu reverenţă şi respect, dar nu pot accepta că [Hristos] ar fi unul cu Dumnezeu şi egal cu Tatăl şi nici că poate săvârşi lucrarea de creaţie, de păstrare, a onoarei şi gloriei care se cuvin doar Tatălui, şi care nu pot fi luate de la Tată şi date Fiului, ci trebuie respectată diferenţa [dintre Tată şi Fiu], că toate provin de la Dumnezeu, iar prin fiul lui Dumnezeu, prin sângele, crucea şi moartea lui, toate [cele ce există] se află în noua creaţie, în reconciliere [şi] regenerare.[546]

Pe lângă această confesiune personală, a existat o mărturisire oficială, formulată în iulie 1579 de adversarii lui Dávid, după ce Demeter

544 Pirnát, *Ideologie*, 177; cf. Balázs, *Franz Davidis*, 85-86.

545 Ibidem, 87.

546 „Quiquid scriptura sacra, de Christo nobis tradit, reverenter amplector & ei tribuo. Verum illum, aut eundem eβe Deum cum patre, aut illi aequalem, contra veritatem fateri non poβum, nec opera creationis, conservationis honoris & gloriae, quae solius patris sunt, illi eripere, & filio tribuere, sed differentiam observare, ut ille sit Deus ex quo omnia, filius autem Dei, per quem omnia, in reparatione, reconciliatione, regeneratione, idque per sanguinem, per crucem & per mortem.", Sommer, *Refutatio*, 54; cf. Jakab, *Dávid Ferenc emléke*, II, 75.

Hunyadi a fost impus ca episcop şi pleban al Clujului şi care a devenit obligatorie pentru întreg clerul antitrinitarian din Transilvania:

> După condamnarea lui Francisc Dávid, pe vremea episcopului Demetrius Hunyadi, preoţii aflaţi în religia unitariană au convenit în următoarele, că trebuie mărturisită divinitatea Domnului Isus Hristos, dată de Dumnezeu-Tatăl, că [Isus Hristos] trebuie propovăduit ca Dumnezeu adevărat, la care ne închinăm şi pe care îl invocăm, de la care să cerem ajutor, iar împotriva acestora nimeni să nu propovăduiască şi să nu vorbească nici în secret şi nici în public, ci să le propovăduiască, să înveţe şi să cânte, iar Isus Hristos să fie adorat cu slujbă divină şi chemat *directe* în ajutor, ca unul care are puterea să-i mântuiască şi să-i osândească pe oameni.[547]

Această confesiune este diametral opusă celei scrise de Dávid şi reprezintă o întoarcere la stadiul doctrinar de dinaintea cezurii reprezentate de Palaeologus.

Noul episcop a reuşit prin metode administrative să elimine clerul nonadorantist, astfel, că exceptând 16-18 preoţi, tot clerul antitrinitarian a renegat doctrina lui Dávid.[548]

În comparaţie cu Polonia, unde influenţa crescândă a lui Fausto Sozzini a orientat Biserica fraţilor polonezi într-o direcţie moderată şi relativ omogenă, antitrinitarismul ardelean şi-a păstrat în continuare caracterul deschis şi pluralist: nonadorantismul a rămas puternic, coexistând cu sabatarianismul, socinianismul, spiritualismul şi antitrinitarismul timpuriu, ambele active în comunitatea săsească şi legate de Erasmus Johannis şi Everard Spangenberg.[549] Este drept, la păstrarea pluralităţii şi vitalităţii antitrinitarismului din Transilvania şi după încarcerarea şi moartea lui Dávid, a contribuit sprijinul nobilimii şi a oraşului liber regal Cluj.[550]

---

547 *EOE* X, 174.

548 Pirnát, *Ideologie*, 180.

549 Balázs, *Antitrinitarizmus*, 116.

550 „[...] actele oraşului documentează într-un loc tentativa de cumpărare a lui Biandrata, altundeva încercarea de a obţine lăsarea lui în propria casă", Balázs, *Itinerariul*, 204.

III. Şarpele exeget:
CRITICA EXTREMĂ A TRADIŢIEI TEOLOGICE ŞI A RELIGIEI[1]

Capitolul de faţă tratează evoluţia antitrinitarismului din perioada de după moartea lui Francisc Dávid, respectiv anii 1580-1600, consideraţi mult timp o perioadă de decădere a antitrinitarismului ardelean din toate punctele de vedere.[2] Fiind o epocă de pericole existenţiale, va trebui să examinăm dacă legitimarea propriei existenţe prin timp şi istorie a căpătat altă valoare decât în perioada în care Francisc Dávid trăia şi antitrinitarismul îşi crease propriile referinţe.

Tradiţia ca instanţă legitimatoare sau referinţă, cu alte cuvinte genealogia,[3] a jucat un rol fundamental în gândirea protestantă. Relaţia complicată cu timpul şi istoria a caracterizat şi antitrinitarismul, chiar dacă în alt mod decât protestantismul trinitarian. Timpul şi istoria ca factori de legitimitate nu sunt altceva decât o încercare de a justifica construcţii teoretice şi practice printr-un şir impresionant de strămoşi care să dovedească nu doar durata, ci şi viabilitatea şi astfel să contribuie la fundamentarea legitimităţii. Pentru a înţelege această relaţie la antitrinitarieni, respectiv pentru a reconstitui strategiile legitimatoare şi apoi respingerea referinţelor *timp* şi *istorie*, trebuie să pornim de la atitudinile Reformei faţă de tradiţie.

Relaţia dintre Reformă şi tradiţie nu se poate reduce la respingere sau continuare.[4] În reflecţia dintre respingerea sau continuarea moştenirii prereformatorice, un rol fundamental a jucat pe lângă dimensiunea

---

1 Capitolul de faţă preia concluziile studiului meu: Edit Szegedi, *Zeit, Geschichte und Legitimität bei den siebenbürgischen Antitrinitariern*, apărut în Philobiblon 2010, 235-254, pe care le dezvoltă într-o altă direcţie.

2 Pirnát afirmă, că după moartea lui Dávid antitrinitarismul nu a dispărut, însă este vorba de continuarea îndârjită, rezilienţă, nu de dezvoltare, singura evoluţie fiind cea înspre sabatarianismul mistic, Pirnát, *Ideologie*, 161.

3 Despre geneaologii spirituale ca justificare cf. Harald Bollbuck, *Universalgeschichte, Kirchengeschichte und die Ordnung der Schöpfung. Philipp Melanchthon und die Anfänge der protestantischen Geschichtsschreibung* [în continuare: Bollbuck, *Universalgeschichte*], în: *Humanismus und Europäische Identität*, 129.

4 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. IV. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)* [în continuare: Pelikan, *Christian Tradition*], Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985, 304.

doctrinară şi statutul de *status confessionis* – necesare pentru mântuire – sau *adiaphora*, adică lucruri intermediare care nu sunt necesare mântuirii. Lucrurile intermediare au fost tratate în mod diferit de reformatori.[5] Simplificat, se poate vorbi de o atitudine luterană – stricteţe în materie de dogmă, laxitate în lucrurile intermediare – şi de o atitudine helvetă – stricteţe atât în dogmă cât şi în lucrurile intermediare.

Dacă pentru antitrinitarieni nu doar doctrina trinitariană sau cristologia tradiţională erau inacceptabile, pentru că erau nebiblice, ci şi sacramentele care au devenit adiaphora[6] sau chiar reprobabile,[7] în timp ce în chestiunile intermediare propriu-zise au fost mai degrabă luterani sau chiar tradiţionalişti,[8] atunci cum gândeau despre istorie şi legitimitate? Putea avea istoria, respectiv legitimitatea fundamentată istoric, vreun rol în gândirea lor? Pentru a înţelege atitudinea antitrinitariană faţa de problemele enumerate, dar şi cum se raportau la propria istorie şi tradiţie, este necesară o incursiune în gândirea creştină despre timp şi istorie.

La începuturile ei, credinţa şi gândirea creştină nu porneau de la contradicţia spaţială dintre *lumea de aici* şi *lumea de dincolo*, ci de la distincţia *odinioară – acum – apoi.*[9] În creştinismul primar nu existau speculaţii despre timp.[10] Creştinismul, la fel ca iudaismul nu cunoştea atemporalitatea, astfel că eternitatea nu însemna nici atemporalitate şi nici sfârşitul timpului. Nu exista fuga din timp, care dealtfel nici nu era necesară din cauza linearităţii timpului.[11] Linia temporală creştină a moştenit de la iudaism împărţirea în prezent şi viitor, însă centrul se afla nu în viitor – venirea Mesiei, ci în trecutul încheiat – Învierea.[12]

---

5 Despre adiaphora cf. Edit Szegedi, *Was bedeutete ‚Adiaphoron'/‚Adiaphora' im siebenbürgischen Potestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts?* [în continuare: Szegedi, *Adiaphora*], în: Evelin Wetter (ed.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Mitteleuropa*, Stuttgart: Franz Steiner, 2008, 57-58..

6 Szegedi, *Adiaphora*, 61-62.

7 „Quisquis vere credit, Papam esse Antichristum, vere quoque credit, Papisticam Trinitatem, Paedobaptismum, & alia Papatus Sacramenta", Davidis, *De regno Christi*, în: Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 223.

8 Cf. Szegedi, *Valentin Radecius*, 293-296.

9 Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung* [în continuare: Cullmann, *Christus*], Zürich: Zollikon 1948, 31-152.

10 Ibidem, 44.

11 Ibidem, 43, 44.

12 Ibidem, 70-71.

Astfel, dacă Palaeologus pune o singură condiţie pentru evrei şi anume să-l recunoască pe Hristos ca Mesia,[13] atunci le cerea de fapt o concesie foarte mare, deoarece, din perspectivă iudaică, Mesia este cel care va veni şi nu cel care a venit.

Deoarece centrul istoriei mântuirii se afla în trecut, istoria a jucat un rol fundamental. Primele comunităţi creştine trăiau în aşteptarea *parousiei*, aveau conştiinţa că joacă un rol în istoria mântuirii şi trăiau prezentul ca ultimul timp înainte de sfârşit.[14] Această tensiune apocaliptică permitea o anumită interpretare a istoriei care, după ce Biserica devenise un factor al puterii, trebuia reinterpretată.[15] Astfel, în tradiţia creştinismului primar apar alături de norma scrisă (acum sunt redactate cărţile Noului Testament) şi tradiţii care trebuiau controlate şi normate.[16] Tradiţia creştinismului primar a fost în schimb canonizată. Astfel, Biserica şi-a creat o referinţă care putea deveni punctul de pornire a criticilor sau originea unor tradiţii ulterioare şi astfel o dovadă a continuităţii apostolice.[17]

Istoria însemna din punct de vedere reformatoric atât continuitate cât şi discontinuitate. Astfel, legitimarea prin istorie nu putea fi egalată cu genealogia, respectiv genealogia putea porni din diferite abordări. Neschimbată a rămas, în schimb, valoarea înaltă a vârstei, respectiv

---

13 „Evreii au nevoie de un singur lucru pentru a se împăca cu Dumnezeu şi să dobândească mântuirea: să creadă că Isus este Cristos, aşa cum a poruncit Dumnezeu.", *Tizenkétnapi*, 49; Rothkegel consideră, că printre altele, această cerinţă demonstrează că Palaeologus este departe de concepţia modernă de toleranţă şi pluralism religios care consideră că toate cele trei religii abrahamice ar fi drumuri egal de valoroase spre mântuire, Rothkegel, *Iacobus Palaeologus*, 104.

14 Cullmann, *Christus*, 126; cf. „Die apokalyptische Uhr steht immer fünf Minuten vor zwölf", Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer* [în continuare: Assmann, *Zeit*], Köln Weimar Wien: Böhlau 1999, 23

15 Assmann, *Zeit,* 22-26.

16 Cullmann, *Christus*, 150.

17 Gustav Adolf Benrath, *Traditionsbewußtsein, Schriftverständnis und Schriftprinzip bei Wyclif* [în continuare: Benrath, *Traditionsbewußtsein*], în: Albert Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* [în continuare: *Antiqui*], Berlin New York: de Gruyter, 1974, 365, 366, 369, 371, 412; Markus Völkel, *Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter* [în continuare: Völkel, *Kirchengeschichte*], în: Arndt Bendecke, Ralf-Peter Fuchs, Edith Koller (ed.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit* [în continuare: *Autorität*], Münster: LIT, 2007, 457, 458, 466, 470, 473, 474.

vechimii: cu cât se afla mai aproape de epoca apostolică, cu atât era mai valoros, deci avea un conţinut mai autentic. Primii exegeţi au fost deci cei mai autentici, pentru că stăteau cel mai aproape de sursă.

Această relaţie dintre teologie, pe de-o parte, istorie şi tradiţie, pe de altă parte, a fost pur şi simplu dinamitată de Martin Luther în 1521, la Dieta de la Worms, când şi-a încheiat vestita cuvântare cu afirmaţia, că nu poate fi convins decât cu Sfânta Scriptură sau cu argumentele raţiunii, deoarece Papa şi conciliile au greşit şi s-au contrazis adeseori.[18] Sfânta Scriptură a fost mai veche decât oricare dintre comentariile ei, a fost textul primar prin excelenţă.[19]

Desfăşurarea în continuare a Reformei a trebuit, până la urmă, să relativizeze această ruptură cu tradiţia, deoarece s-a desfăşurat într-o epocă în care înnoirea sau inovaţia însemna devierea de la drumul drept. Astfel, genealogia a devenit o necesitate, pentru a răspunde la întrebarea, unde se aflau bisericile reformatorice până atunci?[20] Legitimarea istorică reformatorică a fost însă diferită decât cea practicată până atunci de Biserica catolică.

Pornind de la diferenţa dintre *traditiones hominum* şi textul primar, Sfânta Scriptură,[21] istoria Bisericii a fost interpretată ca ruptură cu

---

18 „Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidenti (nam neque papae neque conciliis solis credo cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum neque volo quicquam [...]." *Dictio d. Martini Lutheri coram caesare Carolo et principibus Wormaciae feria quinta post misericordias domini,* în: *Deutsche Reichtagsakten*, Jüngere Reihe, II, Deutsche Reichstage unter Karl V., Gotha: F.A.Perthes, 1896, 555.

19 Martin Sandl, *Martin Luther und die Zeit der reformatorischen Erkenntnisbildung* [în continuare: Sandl, *Martin Luther*], în: Autorität, 382.

20 „Nam Papistae, de sacrarum literarum scuto ac testimonio diffisi, perpetuo nobis hoc ferme sophisma ogganiunt, Vera Ecclesia ac religio sunt perpetua, falsae vero ecclesiae & religiones subinde varie mutantur & historijs constat, nostram Ecclesiam & religionem, quae a Romano pontifice dependet, esse valde antiquam, diuturnam, atque adeo inde a Christi et Apostolorum temporibus originem habere, ac veluit per traducem propagatam esse. Vestra vero noua est, nuper ante XXX annos a Luthero orta & instituta. Igitur nostra Ecclesia ac religio, hoc est, Romana, & non vestra, vera ac genuina est." Matthias Flacius Illyricus, *Praefatio,* în: *Catalogus testium VERITATIS, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae* în continuare: Flacius, *Catalogus*], Basileae 1561, nepaginat; cf. Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* [în continuare: Meinhold, *Geschichte*], I., Freiburg–München: Herder, 1967, 229.

21 Sandl, *Martin Luther*, 382.

tradiţia apostolică. Perioada Bisericii vizibile, triumfătoare, este percepută din această perspectivă ca o perioadă a decăderii, o „inovaţie" în sensul îndepărtării de origini, astfel că continuitatea şi cronologia în sine nu mai conferă autenticitate.[22]

Pentru istoricii Bisericii din perioada Reformei, timpul şi istoria se aflau într-o relaţie dificilă: axa temporală lineară a tradiţiei creştine s-a dovedit a fi de utilitate redusă, deoarece evoluţia pe această axă nu însemna un „continuum istoric natural",[23] un progres pe drumul istoriei mântuirii.[24] Concepţiei catolice *semper idem* i-a fost contrapusă ideea rupturilor temporale.[25] Astfel, dacă „timpul imperial" (Assmann) al bisericii triumfătoare[26] a fost un timp al decăderii, puritatea tradiţiei apostolice a fost păstrată de grupuri marginale, critici ai Bisericii şi eretici. Aceştia reprezintă martorii adevărului şi sunt consideraţi, din punct de vedere protestant, premergătorii Reformei.[27]

Chiar dacă vârsta şi continuitatea în sine nu aveau forţă probatorie, în schimb cronologia corectă a naraţiunii, a proceselor şi argumentelor a jucat un rol proeminent pentru eşafodajul temporal al istoriei ecleziastice protestante, pentru că doar astfel a devenit demonstrabilă transmiterea doctrinei adevărate.[28] *Successio personarum* al

---

22 Gustav Adolf Benrath, *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie* VII/1 [în continuare: Benrath, *Geschichte*], în: *Theologische Realenzyklopädie*, 12, Berlin New York: de Gruyter, 1984, 620; Bruce Gordon, *The Changing Face of Protestant History and Identity in the Sixteenth Century* [în continuare: Gordon, *Changing Face*], în: Bruce Gordon (ed.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe I. The Medieval Inheritance* [în continuare: *Protestant History*], Aldershot Brookfield: Ashgate, 1996, 2.

23 Völkel, *Kirchengeschichte*, 458.

24 „Post 600 Domini annum, crescente etiam Pontificis regno, subinde ita religio facta est deterior, ut crescentibus quotidie erroribus & abusibus, indies minus ac minus pristinae in ea sinceritatis integritatisque remanserit.", Flacius, *Praefatio.*

25 Völkel, *Kirchengeschichte*, 458

26 Assmann, *Zeit*, 24

27 „martorii adevărului" formează un grup eclectic, din care fac parte eretici şi sfinţi ai Bisericii catolice, care şi-au exprimat într-un fel sau altul critica papalităţii: Sf. Ecaterina din Siena, Sf. Brigitta, misticii, umaniştii ca Dante, Petrarca, Nicolaus Cusanus, Laurentius Valla sau Niccolo Machiavelli, ereticii ca Savonarola, Jan Hus, Ieronim din Praga, chiar şi papi ca Clement al VII-lea, conciliile de la Konstanz şi Basel, domnitori ca împăratul Sigismund de Luxemburg, cf. Flacius, *Catalogus*, 1-1030.

28 Völkel, *Kirchengeschichte*, 461-1463.

adversarilor bisericii romane a devenit *successio doctrinae.*[29] Nu întâmplător, în *Catalogus testium veritatis* martorii sunt ordonaţi cronologic. Cronologia a fost necesară, pentru a face vizibile schimbările, deoarece fiecare unitate temporală se deosebea de cealaltă prin conţinut. În aşa-numitele *Centurii de la Magdeburg,*[30] unitatea temporală, centuria, nu este doar o denumire pentru *saeculum*, ci şi o împărţire formală dar legată şi de conţinut. Fiecare carte, numită *centuria*, are un conţinut specific, fără a fi însă identică cu o unitate temporală de o sută de ani.[31] Legitimitatea Reformei rezultă din istoria decăderii Bisericii vizibile, precum şi din transmiterea tradiţiei apostolice prin oponenţii acestei biserici. Tradiţia nu a fost respinsă în totalitate, doar relativizată, deoarece singura instanţă legitimatoare a fost Sfânta Scriptură. Referinţele tradiţiei extrabiblice au fost percepute şi receptate selectiv.

Când Dávid a intrat pe scena dezbaterilor teologice, gândirea reformatorică trecuse deja prin schimbări importante. Examinarea critică a validităţii instanţelor legitimatoare extrabiblice de către Luther a fost moderată deja în timpul vieţii sale, când Reforma şi-a creat în cadrul procesului de consolidare confesiunile şi propria tradiţie. Dacă Luther a considerat ruptura cu tradiţia un proces de durată lungă,[32] mai târziu, în cadrul procesului formării confesionale, ruptura reformatorică a fost atribuită trecutului şi eliminată în favoarea unei tradiţii canonizate, în care revolta Reformei este doar punctul de pornire. Reforma a fost redusă la un gest, gestul lui Luther împotriva abuzurilor ecleziastice, cu care s-au putut identifica inclusiv antitrinitarienii.[33]

---

29 Ibidem, 462.

30 *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, & statum Imperii politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex uetustissimis & optimis historicis, patribus, & aliis scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos & pios uiros in urbe Magdeburgica* [în continuare: *Ecclesiastica historia*], I-III, Basileae 1560-1564.

31 Völkel, *Kirchengeschichte*, 469-470.

32 Sandl, *Martin Luther*, 404.

33 Edit Szegedi, *Zur Lutherrezeption in Siebenbürgen. Die Klausenburger Antitrinitarier und der Wittenberger Reformator im 16. Jahrhundert* [în continuare: Szegedi, *Lutherrezeption*], în: Joachim Bahlcke, Beate Störtkuhl (ed.) *Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung* [în continuare: *Luthereffekt*], Berlin–Boston: De Gruyter/Oldenbourg 2017, 67, 70.

Dacă Dávid se vedea continuatorul lui Luther şi Zwingli, atunci, evident, nu era din punct de vedere dogmatic.[34] Dávid nu se referea la transmiterea moştenirii teologice a lui Luther, ci la continuarea Reformei numită „eliberarea lui Hristos din coşciuge".[35] Pentru Dávid, reforma luterană era deja istorie, o etapă în procesul neîncheiat al desăvârşirii Reformei. Critica evoluţiei teologice a epocii postapostolice nu începe, ca la reformatori, cu ereziile bisericii antice şi epoca post-constantiniană,[36] ci deja la formarea dogmelor,[37] deci mult mai devreme. Astfel, martorii-acuzatori ai devierii de la epoca apostolică sunt atât teologii enumeraţi de Flacius printre martorii adevărului,[38] cât şi ereticii antichităţii creştine ca Arie.[39]

În tradiţia lui *Catalogus testium veritatis* Dávid enumeră printre *reclamatores* pe acuzatorii care devin astfel strămoşii săi spirituali: Abaelard, Beatus Rhenanus, Gioacchino da Fiore, Erasmus, Servet, Gentile, Ochino etc.[40] O categorie aparte o formează grupul numit *exploratores* (spionii) care au deschis drumul purificării credinţei de adăugirile umane.[41] Aceşti reformatori stau la baza mişcării antitrinitariene care continuă la rândul ei Reforma, fiind adevăraţii *exploratores*, singurii care suportă lumina desăvârşită a credinţei eliberate de păcatul Treimii.[42] Tradiţia este martoră şi nu instanţă legitimatoare. Vârsta nu

---

34 Szegedi, *Lutherrezeption*, 67-68; cf. Sandl, *Martin Luther*, 404.

35 Dávid, *Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenröl valo tudomant meg homaliositotta. Es a Christus az ö hiveinec altala tanituan minket, mikeppen epitette meg az ö menniei ßent Attiarol, es ö magarol, es a ßent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe*, Albae Iuliae MDLXVII, 44.

36 *Quarta Centuria Ecclesiasticae Historiae, continens descriptionem amplissimarum rerum in Regno Christi, quae quarto post eius natiuitatem seculo acciderunt, cum Imperium Romanum gubernarent Constantinus Magnus, eius filij, Iulianus, Iouianus, Valentinianus, Valens, Gratianus, Theodosius maior, & multa praeclara lumina Doctorum in Ecclesia Christi fulgerent: eodem illustri ordine ac ueritate, quo priores Centuriae, ex uetustissimus & optimis historicis, patribus & alijs scriptoribus contexta* [în continuare: *Quarta Centuria*], Basileae 1560, passim.

37 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 28.

38 De exemplu Ireneu, Ciprian, Epifanie, Grigore, cf. Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 28.

39 Ibidem, 28.

40 Ibidem, 30; cf. *Két könyv*, 21; Dávid, *Rövid magyarázat*, 16, 30, 32, 33, 34, 40, 58-59.

41 Balázs, *Erdélyi antitrinitarizmus*, 31.

42 *Két könyv*, 115.

mai joacă niciun rol, poate cu excepţia demonstraţiei că la începuturile creştinismului au existat nu doar eretici, ci şi critici ai dogmelor.

Cum una din trăsăturile specifice ale a antitrinitarismului ardelean a fost ideea Reformei niciodată încheiate, impulsul reformatoric trebuia dus mai departe cu consecvenţă. Neavând o confesiune obligatorie, antitrinitarienii nu s-au fixat pe un singur curent teologic, doctrina era deschisă şi capabilă de evoluţie.[43] Această deschidere a fost păstrată chiar şi după moartea lui Ioan Sigismund (1571) apoi a lui Francisc Dávid (1579). De aceea, perioada păstoririi lui Demeter Hunyadi, impus de Biandrata după condamnarea lui Dávid, este văzută ca o ruptură, deoarece părea a bara evoluţia continuă a doctrinei, astfel că pericolul fixării antitrinitarismului pe o linie teologică era perceput ca foarte real. Cu alte cuvinte, antitrinitarismul risca să (re)devină o versiune a protestantismului.

Epoca lui Demeter Hunyadi este văzută ca o perioadă de stagnare prin negarea moştenirii radicale a lui Francisc Dávid, dar şi o epocă de-a dreptul „inchizitorială", de disciplinare şi reprimare a radicalilor,[44] astfel că nici încercările de reabilitare a lui Hunyadi, de aşezare în context ca măsuri de supravieţuire[45] nu au reuşit să schimbe imaginea negativă a episcopului. Hunyadi a accentuat tradiţia antitrinitarismului moderat, s-a străduit să ofere legitimitate şi continuitate instituţiilor Bisericii antitrinitariene, în primul rând Colegiului clujean, în condiţiile în care la Cluj funcţiona din 1581 o instituţie de învăţământ superior susţinută de principe – este vorba de Colegiul iezuit.[46] Hunyadi se afla în

43 Balázs Mihály, *György Enyedi zwischen Palaelogus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi* [în continuare: Balázs, *György Enyedi*], în: *György Enyedi*, 21.

44 Annamária Pozsár, *Neues zur Biographie von Demeter Hunyadi* în continuare: Pozsár, *Neues*], în: *György Enyedi*, 289, 295; Balázs Mihály, *Palaelogus és Fausto Sozzini között. Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa* [în continuare: Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*], în: idem, *Felekezetiség*, 98; Pirnát Antal, *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok (Gerendi János és a kolozsvári iskola)* [în continuare: Pirnát, *Arisztoteliánusok*], în: *Helikon. Világirodalmi Figyelő*, XVII (1971), 388.

45 Pozsár, *Neues*, 290-295.

46 Jakó Klára, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579-1604* [în continuare: Jakó, *Kolozsvári egyetem*], Szeged: Scriptum, 1991; Flóra Ágnes, *Rekatolizáció és provokáció? A kolozsvári jezsuita kollégium alapítása és a városi tanács* [în continuare: Flóra, *Rekatolizáció*], în: F. Romhányi

situaţia de a menţine viabilitatea colegiului antitrinitarian prin calitatea învăţământului, dar şi de a demonstra că biserica antitrinitariană nu este doar o adunătură de necredincioşi şi hulitori ai religiei, cum o descriau iezuiţii.[47] Este drept, episcopul nu s-a limitat la predici dure împotriva iezuiţilor, ci, se pare a incitat populaţia oraşului împotriva lor.[48]

Pe plan politic, Hunyadi a depăşit istoria propriei confesiuni – cel puţin temporar – prin coalizarea cu reformaţii pentru a-i expulza pe iezuiţi.[49] Din punct de vedere doctrinar, Hunyadi pare a fi oprit într-adevăr istoria antitrinitarismului, deschizându-i astfel drumul spre ortodoxie, ceea ce ar fi însemnat negarea antitrinitarismului însuşi, aşa cum evoluase acesta pe timpul lui Dávid. Tradiţionalismul lui Hunyadi a fost în acest sens o ruptură cu tradiţia, căci fără să vrea, şi antitrinitarienii îşi creaseră o tradiţie din a fi antitradiţionalişti.

Urmaşul lui Hunyadi în funcţia de episcop a fost György Enyedi. Alegerea sa în 1592 poate fi văzută ca o întoarcere la normalitatea antitrinitariană. Astfel, chiar dacă Enyedi nu a agreat toate curentele antitrinitariene, a reuşit să disciplineze clerul şi comunitatea fără a apela la mijloace de coerciţie spirituală.[50] Despre educaţia lui Enyedi, mai ales despre peregrinarea academică, se ştie foarte puţin.[51] Din lucrările sale reiese că a avut o formaţie filosofică serioasă, reflectată în meditaţiile profunde despre relaţia dintre teologie şi filosofie, aşa cum nu s-a mai întâlnit până atunci în cultura maghiară.[52]

Enyedi a fost un teolog foarte cunoscut în epocă, a cărui lucrare principală *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet*, publicată postum în 1598 şi republicată în 1670 la Groningen, s-a aflat în bibliotecile lui John Locke şi Isaac Newton.[53] Şi biblioteca consiliului orăşenesc din Cluj deţinuse un

---

Beatrix, Kendeffy Gábor (ed.), *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok* [în continuare: *Szentírás*], Budapest: Gondolat, 2009, 295-298.

47 Pozsár, *Neues,* 290-291.

48 Ibidem, 290-293.

49 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 98; Horn, *Hit*, 151; la Dieta de la Mediaş din 1588 cei doi episcopi şi-au zis fraţi.

50 Balázs Mihály, *Bevezetés* în: *Enyedi György művei,* 14.

51 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 97.

52 Ibidem, 100.

53 Balázs, *Enyedi György művei*, 5.

exemplar, care ulterior nu a mai fost menţionat, iar György Enyedi însuşi a dispărut din memoria istoriei culturii ardelene ca şi din cea a Bisericii Unitariene.[54] Enyedi se vedea depozitarul întregii teologii unitariene.[55] Deşi a moştenit problemele cu care predecesorul său a trebuit să se confrunte, precum prezenţa iezuiţilor la Cluj sau răspândirea atitudinilor ireverenţioase faţă de religie şi practica religioasă în rândurile aristocraţiei funcţionăreşti sau a elitei clujene,[56] Enyedi a avut intenţii mai îndrăzneţe decât simpla menţinere în viaţă a bisericii unitariene.

Pornind de la Erasm şi Palaeologus, Enyedi a tins spre irenism.[57] Desigur, Enyedi nu a inventat irenismul, însă a încercat să creeze un loc şi pentru antitrinitarism, având în vedere că irenismul protestant era trinitarian şi îi excludea pe antirinitarieni.[58] Dacă Palaeologus avea o perspectivă instrumentală asupra nonadorantismului ca unealtă în crearea unităţii religioase dintre iudaism, islam şi creştinism,[59] Enyedi se restrânge la lumea creştină, referindu-se la *Corpus christianum* şi numindu-i pe turci păgâni.[60] Enyedi nu a fost adeptul sincretismului religios.[61] Pe Enyedi îl preocupa integrarea antitrinitarismului în universalismul creştin, fără să renunţe la unitarianismul nonadorantist.[62]

Enyedi îi conferă conceptului de *fundamenta fidei* o coloratură antitrinitariană şi personală, pornind de la speranţa comună a tuturor creştinilor, învierea şi viaţa veşnică, precum şi de la numitorul comun al întregii creştinătăţi, că Isus Hristos este domn, fără a intra în speculaţii privind natura lui Hristos. Mai importante decât speculaţiile privind natura lui Hristos a fost credinţa fundamentală că Isus Hristos

54 ibidem, 5,

55 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 95.

56 Pozsár, *Neues,* 293-294; Balázs, *György Enyedi*, 16-18; Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 100-101;

57 Irenismul a fost un curent teologic care a pornit din calvinismul german (mai precis din Palatinat) şi care urmărea, pornind de la fundamentele teologice comune ale creştinismului să ajungă la dezbateri nepolemice despre diferenţele care despart şi felul în care ar putea fi depăşite, fără ca una dintre părţi (de fapt, partea iniţiatoare) să renunţe la propriile poziţii teologice asumate.

58 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 105.

59 Balázs, *György Enyedi*, 20.

60 Ibidem, 20; Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 104.

61 Balázs, *György Enyedi*, 20.

62 Ibidem, 20; Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 104.

este fiul lui Dumnezeu, iar învăţăturile sale stau la baza vieţii creştine. Unitatea creştină este demonstrată prin botezul comun, indiferent de formulele folosite. Teza fundamentală este că există un Dumnezeu, Tatăl tuturor. Astfel, doctrina trinitariană nu mai este altceva decât o adăugire umană.[63] Enyedi practică un reducţionism radical pentru a ajunge la un numitor comun acceptabil pentru toţi creştinii.

În scrierea sa catehetică *Brevis responsio ad questiones seu articulos, quos Jesuitae et omnes Romani Romani Pontificiis satellites hominibus Christianis proponere solent, ubi persecutiones et veritatis divinae repudium imperium obtinere incipiunt, ad quos adiuviti respondere coguntur*,[64] Enyedi oferă răspunsuri model pentru credincioşii săi în condiţiile consolidării ordinului iezuit la Cluj şi în Transilvania. Acest catehism este important şi pentru relaţia antitrinitarismului cu Reforma şi reformatorii, cu alte cuvinte cu propria (pre)istorie. Importanţa acestui catehism constă în primul rând în atitudinea critică faţă de propria tradiţie, de la care se revendicau antitrinitarienii. Astfel, fiind puşi în situaţia de a-i apăra pe reformatori ca strămoşii lor *spirituali*, antitrinitarienii vor trebui să răspundă, că reformatorii, deşi au greşit în multe, au merite de necontestat, astfel că nu pot fi nici urmaţi în toate, dar nici condamnaţi sau renegaţi în public.[65]

O altă lucrare rămasă în manuscris este *Contra Antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romana brevis dissertatio*,[66] care la prima vedere poate fi încadrată printre scrierile de teologie polemică. Scrierea este scurtă, manuscrisul având opt pagini, ediţia publicată în limba maghiară are 16 pagini *in octavo*, deci nu s-ar putea măsura cu masivele lucrări de acest gen ca *Centuriile Magdeburgice* sau *Catalogus testium veritatis* sau cu *Annales ecclesiastici* ale lui Baronius, şi nici măcar cu

63 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 104-105.

64 Publicată în traducere maghiară: *Rövid válasz azokra a kérdésekre, illetve cikkelyekre, melyeket – mihelyt az üldözések és az isteni igazság megvetése kezdenek elhatalmasodni – a jezsuiták és a római főpap összes csatlósai fel szoktak adni keresztény embereknek, és melyekre ezek akár akaratuk ellenére is válaszolni kényszerülnek* [în continuare: Enyedi, *Rövid válasz*], publicat în volumul *Enyedi György válogatott művei*, 38-55.

65 Enyedi, *Rövid válasz*, punctele 8-10, 41.

66 Mss., Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, cota MsU 1959/C, paginat ulterior. Lucrarea a fost tradusă în 1997 în limba maghiară şi publicată în volumul *Enyedi György válogatott művei* sub titlul: *Rövid értekezés a római hit régi eredete és folytonossága ellen* [în continuare: Enyedi, *Értekezés*], 55-71.

tratatele teoretice care atacă mai mult sau mai puţin deschis celelalte confesiuni sau religii, pentru a le anihila verbal.[67]

Scrierea lui Enyedi împotriva originii străvechi şi continuităţii credinţei romane dezvăluie deja în titlu intenţia polemică, chiar prin faptul că Biserica catolică este numită în mod defăimător „romană". Astfel, Biserica universală devine secta unui oraş. Desigur, Enyedi nu a fost original, deoarece în practica postreformatorică termenul de catolic a fost folosit în sens preconfesional, de universal, atotcuprinzător, în timp ce Biserica catolică este numită romană. Astfel, Biserica din Roma nu poate ridica pretenţia universalităţii, nici măcar în numele creştinătăţii occidentale, pe care o reprezenta doar fragmentar.[68]

Dacă textul ar fi o simplă polemică confesională, atunci nu ar merita nici măcar menţionat. Textul este însă interesant din cauza argumentaţiei. Valoarea relativă a vechimii şi continuităţii pentru a demonstra adevărul şi validitatea fac parte din arsenalul polemicii reformatorice, însă Enyedi merge mai departe: respinge vârsta şi continuitatea ca argumente. În timp ce Dávid citează martori din istoria ecleziastică, Enyedi renunţă la orice argument istoric şi se referă doar la Biblie, care adeseori preferă noul celui vechi. Mai mult, profeţii cheamă la înnoirea lucrurilor vechi şi nedesavârşite.[69] Astfel, Enyedi merge pe o cu totul altă cale decât istoricii ecleziastici din epoca Reformei, pentru care creştinismul primar reprezenta desăvârşirea dezirabilă, în timp ce evoluţia ulterioară era istoria decăderii. Vechimea sau noutatea nu au niciun efect asupra valorii. La vechimea religiei lor se referă şi evreii, pentru a continua practicile lor superstiţioase.[70]

---

67 Un exemplu de polemică interconfesională oferă liturghierul lui Melotai Nyilas István, *Agenda, az az: Anyaszentegyhazbeli szolgalat szerint valo tselekedet, Mellyben az Uj Testamentomnak két Sacramenomának, a' szent Keresztségnek és az Ur Vatsorájának ki-szolgáltatásanak, és a Házasulandoknek egyben adatásoknak modgya megirattatik, azokhoz illendő hasznos tanuságokkal egyetemben; Es most ezen Anyaszentegyházbéli Ceremóniáknak ki-szolgáltatásának más rövidebb Modgyával meg-bövittetvén és az elébbit is sok helyeken meg-jobbitvan* ki-botsátott Váradon MDCLIII (1653). Deşi este o scriere liturgică, se îndreaptă de fapt împotriva catolicilor, luteranilor şi unitarienilor, acuzaţi de iudaizare 111, 118.

68 Pentru critica primatului papal la începutul Reformei cf. Edit Szegedi, *Sie gleuben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir. Despre abuzul unui citat* [în continuare: Szegedi, *Sie gleuben*], în: Edit Szegedi, *Identităţi premoderne*, 11-17.

69 Enyedi, *Értekezés*, 57.

70 Ibidem, 57.

Următorul pas este expresia stimei înaltă pentru raţiune. Dacă argumentul vechimii nu mai are valoare, atunci nici cel al autorităţii nu mai este valabil. Astfel, necesitatea clerului se rezumă la a explica Sfânta Scriptură. Ei sunt doar exegeţi, a căror părere poate fi urmată sau nu.[71] Obligatorie şi mai presus de orice îndoială este doar Sfânta Scriptură, drept care fiecare credincios poate să-şi exprime părerea despre comentariile biblice, poate să accepte sau să respingă părerea exegeţilor, deoarece toţi au raţiune şi minte, deci au şi dreptul la propria părere.[72]

Cei care se încred orbeşte în exegeţi, devin blasfemiatori, pentru că desconsideră darul lui Dumnezeu, mintea, şi resping demnitatea cu care Dumnezeu i-a investit pe oameni.[73] Cei care nu folosesc raţiunea, se automutilează, ca şi când şi-ar îngropa talentele şi şi-ar scoate ochii.[74] Enyedi abordează exegeza altfel decât Matthias Vehe-Glirius. De fapt îi răstoarnă premisa, deoarece Vehe-Glirius şi-a construit întreaga teologie pe receptarea necritică a unei lucrări, *Cartea Fundamentelor*,[75] care i-a ghidat, chiar monopolizat gândirea.

Respingerea argumentelor timpului şi istoriei pe de o parte, şi preţuirea raţiunii şi minţii pe de-altă parte, duc la subminarea tezei despre credibilitatea mai mare a celor mai vechi exegeţi. Astfel, credinţa că exegeţii cei mai vechi sunt şi cei mai buni, contrazice imperativele raţiunii.[76] Enyedi întoarce imaginea despre piticii care stau pe umerii uriaşilor: primele încercări sunt cele mai puţin perfecte, în timp ce urmaşii văd mai bine şi precis ce este corect, după ce au prelucrat ideile înaintaşilor.[77]

Argumentul timpului şi al istoriei ca fundamente ale legitimităţii teologice este în cele din urmă anulat prin referinţa la cel mai vechi exeget al cuvântului lui Dumnezeu. Primul şi cel mai vechi exeget a fost un mincinos, care a denaturat „prima lege, poruncă şi primul cuvânt" şi l-a determinat pe Adam să mănânce din Pomul Cunoaşterii.[78]

---

71 Ibidem, 66.
72 Ibidem, 67-68.
73 Ibidem, 69.
74 Ibidem, 69.
75 Dán, *Utószó*, 256.
76 Enyedi, *Értekezés*, 69.
77 Ibidem, 69.
78 Ibidem, 70; Enyedi, *Contra antiquitatem*, 30v.

Primul exeget a fost Satana, „glossator primus Verbi Dei", întruchipat în şarpele din Grădina Edenului.

Demonstraţia lui Enyedi aminteşte de cuvântarea lui Luther la Worms, în care doar Sfânta Scriptură şi raţiunea au forţă probatorie, pentru că exegeţii Scripturii au greşit în mod repetat. Mica scriere polemică a lui Enyedi duce demonstraţia lui Luther până la ultima consecinţă. Enyedi nu respinge tradiţia teologică în mod nediferenţiat, ci propune permanenta ei examinare critică, rupând prin anularea concepţiei istoriografice a Reformei cu tradiţia reformatorică însăşi. Nu există un timp înainte şi după decădere. Cea mai veche tradiţie creştină nu este cea mai autentică, iar inovaţiile sunt necesare, pentru că şi Sfânta Scriptură le cere. Polemica împotriva Bisericii catolice se transformă în respingerea oricăror argumente istorice. Pentru Enyedi nu există genealogia credinţei adevărate, deoarece fiecare creştin trebuie să examineze credinţa, folosindu-se de darurile minţii.

Dacă Enyedi a rămas între cadrele creştinismului, încercând să-l reabiliteze în faţa acelora care nu-l mai vedeau decât ca pe un instrument eficace de disciplinare socială,[79] Christian Francken depăşeşte cadrele creştinismului. Christian Francken, ex-iezuitul şi multiplul apostat,[80] care s-a certat cu toţii, indiferent de confesiune, ajunge în 1584 la Cluj în condiţiile în care există deja Colegiul iezuit care ameninţa să devină concurentul celui unitarian.[81] Consiliul orăşenesc, făcând uitată nemulţumirea pe care o nutrise faţă de profesorii Colegiului unitarian (suntem în epoca Hunyadi), a hotărât finanţarea şcolii, aceasta câştigând prin convertirea iezuitului Petrus Frischbier[82] un profesor de vază. Problema transfugului religios a transformat problema locală într-una a principatului, deoarece iezuiţii au apelat la Ştefan Báthory. În condiţiile confuziei care s-a creat, Christian Francken a devenit profesor în 1585, după ce a trăit la Luncani, la curtea nobilului János Gerendi, pe care l-a convins să renunţe la sabatarianism.[83]

---

79 Balázs, *Palaeologus és Fausto Sozzini*, 106.

80 Între 1568-1591, Francken s-a convertit, a apostaziat şi s-a reconvertit în total de patru ori, Simon, *Religionsphilosophie*, 9-10.

81 Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 363-365.

82 Ibidem, 365.

83 Balázs Mihály, *Toroczkai Máté pályája* [în continuare: Balázs, *Thoroczkai*], în: *Hitújítás*, 211.

„Evident", Francken s-a mai întors în ordinul iezuit (1585), a redevenit catolic în 1591, probabil pentru a nu fi excomunicat din biserica unitariană.[84] Între apostazii şi reîntoarceri, Francken şi-a scris lucrările care au avut rezonanţă, în primul rând în rândul elitei funcţionăreşti a Transilvaniei, cea care a fost criticată atât de Hunyadi cât şi de Enyedi.[85] În 1593, a părăsit Transilvania şi s-a dus la Praga, de unde a ajuns la Roma, în închisoarea Inchiziţiei. Cazul lui a fost deliberat în 23 februarie 1600, şase zile după arderea pe rug al lui Giordano Bruno. Acuzaţia împotriva lui Francken a fost cea de ateism, iar cazul a fost transferat de papa Clement al VIII-lea tribunalului secular. A murit probabil în 1610, în închisoare.[86]

Cu toate că cele mai importante lucrări ale lui Francken au rămas în manuscris, fiind publicate abia în 2008,[87] a fost totuşi un autor popular în lumea protestantă, datorită unei cărţi scrise împotriva iezuiţilor, *Colloquium Iesuiticum,*[88] dar şi a lucrării *Praecipuarum enumeratio causarum* (Cracovia 1585), considerată lucrarea principală care a stârnit reacţia teologului reformat Franciscus Junius.[89] La Praga a publicat în 1595 două lucrări politice, *Dolium Diogenis strepitu suo collaboram dynastis Christianis bellum in Turcas parantibus*[90] şi *Analysis rixae christianae, quae Imperium turbat, et diminuit Romanum.*[91]

Antal Pirnát este de părere că scrierile lui Francken, ca şi activitatea cercului de la Luncani din jurul lui Gerendi, nu mai pot fi cercetate ca un capitol al bisericii ecleziastice. Gândirea lui Francken reprezintă

---

84 Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 380, 389.

85 Ibidem, 382.

86 Simon, *Religionsphilosophie*, 10.

87 Cele două lucrări: *Disputatio theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* [în continuare: Francken, *Disputatio*] şi *Spectrum diurnum genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio* [în continuare: Francken, *Spectrum*], au fost publicate ca anexă a cărţii lui József Simon, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens*, 153-182,185-203.

88 Cartea a apărut în 1579 la Leipzig şi a fost republicată în latină la Basel (1580, 1581), La Rochelle (1584, 1589), Lyon (1610, 1611), Amberg (1611), apoi în germană la Basel (1584, 1586), în engleză la Londra (1650, 1830), Simon, *Religionsphilosphie*, 11.

89 Ibidem, 12.

90 Retipărit între 1595-644 la Hamburg, Leipzig, Helmstedt, Magdeburg (în traducere), ibidem, 12.

91 Ibidem, 12.

ultima fază a Reformei din Europe de Est, în care cadrele teologiei tradiţionale se dizolvă, fiind înlocuită de o filosofie laică.[92] În biserica antitrinitariană a anilor 1580-1600 diferitele curente trăiau într-o relaţie tensionată, tensiunea manifestându-se mai ales între sabatarieni, antitrinitarieni moderaţi şi „atei". Aceste tensiuni apar pe fundalul politic al reapropierii dintre antitrinitarieni şi reformaţi, legată de pregătirea expulzării iezuiţilor, apoi de năruirea frontului protestant după 1591, după ce expulzarea iezuiţilor a fost definitivată.[93]

Francken activează în Transilvania într-o perioadă în care antitrinitarismul se confrunta nu doar cu probleme politice, ci şi cu propria istorie şi legitimitate. Dacă Enyedi a redesenat cadrul gândirii teologice, atunci Francken a pus capăt teologiei în sine. Întâi prin eliminarea respectului pentru Sfânta Scriptură, apoi prin experimentul intelectual al ateismului, scriind probabil primul text care poate fi considerat ateist din istoria filosofiei europene.[94]

Francken a respins întâi textul Vechiului Testament ca referinţă, în contextul şederii sale la curtea de la Luncani, când a combătut obiceiurile sabatariene, începând cu ziua de odihnă sau consumul de sânge. Francken nu respinge necesitatea unei zile de odihnă, ci fundamentarea ei biblică, respectiv valoarea preceptelor veterotestamentare pentru creştini. Nu pentru că ar fi rezultatul unei citiri şi interpretări greşite, cum era de părere Palaeologus. Şi nu doar, pentru că odată cu Noul Testament prescripţiile ritualice ale Vechiului Testament şi-ar pierde valabilitatea, cum susţineau majoritatea teologilor creştini, ci pentru că preceptele veterotestamentare nu au nicio valoare, nefiind altceva decât „grosolănie evreiască".[95] Spre deosebire de marcioniţi, Francken

92 Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 363; cf. Simon József, *Philosophical Atheism and Incommensurability of Religion in Christian Franckens Thought*, http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/14702/1/J%C3%B3zsef-Simon-Philosophical-Atheism-and-Incommensurability-of-Religions-in-Christian-Francken%25u2019s-Thought.pdf, [în continuare: Simon, *Philosophical Atheism*], 58-69, 61.

93 Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 387.

94 Simon, *Philosophical Atheism*, 65; în cartea sa din 2008, Simon este prudent şi nu-l consideră pe Francken ateu, fiind de părere că această desemnare are de-a face cu lipsa diferenţierii dintre ateismul politic şi cel filosofic, cf. Simon, *Religionsphilosophie*, 17.

95 „Errores enim et vitia, tam legum et rerum publicarum, quam nationum et hominum quorundam facilius et minore esse arbitror errorem in ipso otio Judaico, quam in ... translatione ex Sabbatho in Dominicam diem, maximum vero errorem... puto subditos cogere contra religionem et conscientiam suam die Dominica laborare [...] Doceri autem

consideră Noul Testament la fel de lipsit de valoare, pentru că povestirile biblice îi conving doar pe cei care vor să creadă în ele, deoarece din punct de vedere logic nu pot fi demonstrate. Desigur, cu astfel de afirmaţii Francken a intrat în conflict cu sabatarienii.[96]

Francken nu se temea de confruntări, astfel că două dintre cele mai importante lucrări ale sale au fost răspunsuri la o dezbatere actuală, legată de moartea lui Ştefan Báthory, respectiv acuzele pe care medicii le adresaseră reciproc, inclusiv aceea de a fi atei.[97] În două lucrări: *Disputatio theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* (1586) şi *Spectrum diurnum genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio* (1590-1591), Francken construieşte un experiment intelectual ateu. Îşi imaginează o lume fără Dumnezeu, în care teologia raţională nu mai are sens,[98] încercând apoi să descrie sfera politică fără o fundamentare metafizică.[99] De fapt, în *Spectrum* autorul oferă o tentativă de psihologie a religiei, pornind de la întrebarea diferenţelor religioase şi a coabitării mai multor expresii religioase.[100] Zeii au fost creaţi de frică, iar religia inventată de oameni.[101]

---

rustici in ea re non possunt, quia persuaderi ipsis nequit: paucis magis credentum esse, quam toto orbi Christiano [...] modo certum otium laborioso vulgo semel in septimana detur, quo a laboribus respirare liberiusque rebus divinis vacare possit [...] crassam esse, crassissimis tantum Judaeis propositam [...]", *Francken Keresztély közli véleményét Gerendi Jánosnak a szombat megüléséről, a vérnek és a fulva halt állat húsának megevéséről* [în continuare: *Francken Keresztély*], în: *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*, VIII, Budapest 1910, 159; cf. Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 369; ceea ce omite Pirnát în contextualizarea acestei scrisori şi a argumentaţiei lui Francken – o rudă a destinatarului a fost omorâtă de ţăranii din Cârţa, instigaţi de preotul şi învăţătorul satului, pentru că i-a obligat pe cârţeni să lucreze duminica – este faptul, că „ţăranii din Cârţa" erau iobagi, ceea ce reiese de fapt şi din textul scrisorii: „subditos". Fapta iobagilor saşi din Cârţa poate fi interpretată ca exemplu de rezistenţă ţărănească şi, în acelaşi timp, ca revoltă reacţionară împotriva inovaţiei intelectuale.

96 Ibidem, 370.

97 Simon, *Philosophical Atheism*, 61.

98 Keserű Bálint, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae"* [în continuare: Keserű, *Christian Franckens Tätigkeit*], în: *Antrinitarianism*, 59-61.

99 Ibidem, 61.

100 Ibidem, 62-63.

101 „Huiusmodi autem Deum metuendum sola facit religio, cuius et nomen et omen tractum est a metu.", Francken, *Spectrum*, 195; Keserű, *Christian Franckens Tätigkeit*,

Disputatio este o lucrare cu o biografie la fel de aventuroasă ca viaţa autorului. Ştim de existenţa lucrării din scrisoarea lui Francken către generalul ordinului iezuit, Acquaviva, în care enumeră, ca într-o spovedanie, scrierile ateiste şi pe cele care atacă creştinismul. Reîntors la Cluj, după unul din episoadele de apostazie, Francken reface manuscrisul din memorie sau probabil după notiţe.[102] Singurul exemplar al textului este o copie din 1594, găsită la Breslau (Wrocław), realizată de Petrus Scharff „in gratiam Andreae Coron[ensis]".[103]

Privitor la comanditarul copiei, Bálint Keserű formulează o ipoteză şi anume, că ar putea fi vorba de braşoveanul Andreas Ziegler, care fusese elev la colegiul unitarian din Cluj, iar în momentul redactării copiei, student la Wittenberg, unde ar fi primit exemplarul din Frankfurt an der Oder.[104] Manuscrisul a ajuns pe cale legală de la Frankfurt an der Oder la Breslau şi anume din biblioteca Universităţii din Frankfurt a. O. Manuscrisul nu se afla pe index, ci era trecut în catalog, fiind descris ca o lucrare importantă pentru lumea savantă.[105]

Pornind de la biografia lucrării, *Disputatio* poate fi încadrată în „literatura clandestină", produsă de şi îndreptată spre aşa-numita „Schattenwelt", „faţa ascunsă" a lumii preiluministe, în care comunicarea funcţiona prin circulaţia manuscriselor.[106]

Disputatio este formată din trei părţi: *Praeludium* care conţine programul scrierii – aflarea cauzelor diversităţii religioase,[107] tezele teologului contestate de filosof şi un catalog al ateilor antici care conţin contraargumentele principale ale filosofului.[108] Bálint Keserű numeşte catalogul „un fel de decalog ateist",[109] ceea ce induce în eroare, deoarece cele 10 citate nu oferă precepte de conduită. Istoricul polonez Lech Szczucki contestă termenul de *disputatio* pentru această scriere, deoarece cei doi participanţi, Teologul şi Filosoful, nici măcar nu încearcă

75.
102 Ibidem, 77-78.
103 Ibidem, 78.
104 Ibidem, 78.
105 Ibidem, 83.
106 Simon, *Religionsphilosophie*, 18-19.
107 Francken, *Disputatio*, 153.
108 Ibidem, 68.
109 Keserű, *Christian Franckens Tätigkeit*, 77.

să intre în contact unul cu celălalt[110] – Francken a înscenat un dialog al surzilor, pentru că între teologie şi filosofie nu există compromis şi nici înţelegere.[111]

De fapt, lipsa de comunicare nu este urmarea rigidităţii disputanţilor. Dimpotrivă, mai ales Teologul oferă o argumentaţie flexibilă.[112] Disputa propriu-zisă, formată din 37 de teze şi antiteze, este construită pe două tipuri de argumentaţie: demonstraţia adevărului şi superiorităţii creştinismului (1-20),[113] iar următoarele teze se axează pe demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, dincolo de creştinism.[114] Tezele Teologului sunt combătute prin argumente luate din filosofia antică, respectiv din logică. Filosoful vrea să respingă toate tipurile de dovezi.[115] Pentru Filosof, fiecare afirmaţie a Teologului este lipsită de temei.[116] Totuşi, Filosoful nu respinge ideea de Dumnezeu. Dumnezeu întruchipează perfecţiunea, în opoziţie radicală cu lumea materială:

> mundus autem non potest esse Deus verus (cum sit omnis perfectio sine imperfectione), quia materialis, corruptibilis.[117]

Nemaiavând o fundamentare transcendentală, Francken formulează o etică strict filosofică, pornind de la etica stoică. Dacă nu mai există credinţa în revelaţia unui zeu antropomorf, voinţa divină şi răsplata după moarte, se prăbuşeşte etica religioasă. În locul ei, apare o etică care oferă individului ţinută etică şi linişte sufletească, fără speranţa unei răsplate după moarte.[118] Pentru a-şi demonstra ideile, Francken nu mai avea nevoie de niciun fel de legitimare istorică. Vechimea şi viabilitatea în timp fuseseră eliminate de Enyedi. Francken a eliminat însuşi obiectul demonstraţiei lui Enyedi.

---

110 Simon, *Religionsphilosophie*, 71 nota 210.
111 Ibidem, 71.
112 Ibidem, 69.
113 Francken, *Disputatio*, 154-171.
114 Ibidem, 171-181.
115 Ibidem, 69.
116 Ibidem, 134.
117 Ibidem, 175.
118 Pirnát, *Arisztoteliánusok*, 379.

Asemenea idei, chiar dacă nu în forme atât de radicale, au fost predate la Colegiul unitarian din Cluj[119] şi se pare că au fost răspândite printre patronii nobili ai antitrinitarismului. De fapt, se pare că exact elita funcţionărească nedogmatică, poate chiar agnostică (dacă este să dăm crezare relatărilor iezuiţilor), în orice caz neconfesională, a făcut posibilă apropierea dintre antitrinitarieni şi reformaţi în anii 1580.[120]

Francken a plecat în 1593 din Transilvania, iar la Praga, unde se stabilise, a publicat un manifest antiotoman.[121] Dacă ateismul lui Francken putea fi susţinut de elita antitrinitariană laică, atitudinea politică în schimb ar fi fost vehement criticată de patronii săi.[122] Turnura radicală a politicii externe a Transilvaniei a fost susţinută şi de o parte a elitei militare şi politice protestante din Ungaria de Est, suspicioasă faţă de funcţionarii antitrinitarieni ai Curţii de la Alba Iulia. Tensiunile au fost de natură confesională, militarii din Ungaria de Est fiind adepţii unui calvinism foarte strict, iar elita politică din Ardeal se afla în majoritatea ei undeva între un calvinism moderat şi un unitarianism extrem de lax.

> Concepţii despre lume mai incompatibile decât calvinismul strict al soldaţilor din Ungaria de Est şi scepticismul filosofic al elitei politice ardelene sunt aproape imposibil de imaginat.[123]

Elita militară din Ungaria de Est s-a aliat cu Curtea dominată de iezuiţi deşi această alianţă este foarte greu de imaginat, dar suntem în Transilvania secolului al XVI-lea şi nimic nu era imposibil. Această alianţă era letală pentru antitrinitarism şi antitrinitarieni. Ceea ce nu bănuia aristocraţia funcţionărească de extracţie antitrinitariană era, că lovitura cea mai gravă va veni dinspre protestanţi – calvinismul de observanţă strictă.

---

119 Ibidem, 378-382.
120 Ibidem, 384.
121 Ibidem, 389-390.
122 Ibidem, 390.
123 Ibidem, 391.

IV. Religia absentă, religia fără nume, religia receptă: paradoxul antitrinitarian

Ludwig Binder observă în *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen*, că atât Dietele, cât şi comunităţile religioase în sine au fost reticente cu denumirile, acestea fiindu-le atribuite comunităţilor, iar denumirile care apar sunt foarte vagi.[1] Aş completa observaţia, pentru că de fapt, una din comunităţile religioase, cu toate că există, lipseşte din articolele dietale, apoi apare în deciziile dietale, dar nu are nume, iar în sfârşit, când primeşte un nume, acesta marchează înfrângerea respectivei comunităţi.[2] De-a lungul anilor 1550, începând cu 1555, când apare pentru prima oară o denumire confesională în articolele dietale, şi până în 1600, când sunt definitivate denumirile consacrate,[3] legislaţia religioasă este în acelaşi timp vagă şi precisă cu denumirile religioase, în funcţie de context. Pe baza absenţei, tăcerii sau nominalizării se poate reevalua chestiunea toleranţei, libertăţii religioase şi relaţia dintre religie şi politică în principatul Transilvaniei.

1. Tăcerea articolelor dietale

Cariera istoriografică a articolelor dietale din 1568 şi 1571 este mai interesantă decât conţinutul lor. Deşi au fost publicate deja în secolul al XIX-lea, fiind traduse în germană de Georg Daniel Teutsch[4] (există şi traduceri în limba română, este drept în locuri mai puţin accesibile), articolele au devenit spaţiul imaginaţiei istoriografice. Desigur, imaginaţia a fost cu atât mai zburdalnică, cu cât deciziile dietale ale tânărului stat transilvan au fost selectate mai riguros. Prin reducerea drastică a articolelor dietale a fost creat un cadru interpretativ care a devenit canonic, făcând inutilă cunoaşterea surselor înseşi.

---

1 Binder, *Grundlagen*, 157.

2 „ultima staţie a procesului îndelungat în cadrul căruia nobilimea unitariană pierzându-şi poziţia majoritară, a a devenit o minoritate persecutată." Horn, *Hit*, 98.

3 Dieta de la Leţ, 25 octombrie – 4 noiembrie 1600, *EOE* IV, 551-552.

4 Teutsch, *Urkundenbuch*, I, 95-96.

Pentru a înţelege „legislaţia antitrinitariană" a anilor 1568-1571, este necesară cunoaşterea legilor din perioada 1545-1566, ca preistorie a acestor legi. Dacă deciziile anilor 1568-1571 sunt privite ca apogeul politicii religioase ardelene, atunci cunoaşterea legilor religioase începând cu 1572 este la fel de importantă, pentru că legislaţia din timpul dinastiei Báthory ne dezvăluie dacă cele două legi au fost continuate sau au rămas doar nişte experimente.

Punctul de pornire al analizei îl reprezintă textul articolelor, inclusiv al paragrafului suprimat din memoria istorică a articolului din 1568.[5]

Dieta de la Turda (6-13 ianuarie 1568):

> Aşa cum domnul nostru, Măria Sa, a hotărât înainte vreme împreună cu Dieta în chestiunile privind religia, astfel întăreşte şi acum, în această adunare, ca predicatorii să predice Evanghelia în toate locurile, fiecare după înţelegerea sa, iar dacă comunitatea acceptă, atunci e bine. Iar dacă nu, atunci să nu fie constrânsă în niciun chip, căci sufletul nu îşi va găsi [astfel] liniştea, însă fiecare [comunitate] să ţină un predicator a cărui propovăduire îi place. De aceea, potrivit constituţiilor de până acum, niciunul dintre superintendenţi, [şi] nici alţii să nu le aducă atingere sau să-i insulte pentru religia lor, şi nimănui nu să nu-i fie permis să-i ameninţe cu închisoarea sau cu înlăturarea pentru învăţătura lor, pentru că credinţa este darul lui Dumnezeu, iar aceasta vine din ascultare, iar ascultarea este prin cuvântul lui Dumnezeu.[6]

Dieta de la Turda 1568, paragraful suprimat din conştiinţa istorică:[7]

> Înştiinţăm pe Măria-Ta cu smerenie, că sunt mulţi în ţara Măriei-Tale care nu ascultă de episcopul român care a fost ales în demnitatea de episcop din mila Măriei-Tale, ci, ascultându-i pe vechii preoţi şi rătăcirile lor, i se opun şi nu-l lasă să-şi ocupe funcţia; rugăm Măria Ta ca împreună cu Dieta să-i permită cu milostenie să ajute la propovăduirea Evangheliei potrivit hotărârii dietale anterioare [1566], iar pe cei semeţi care se opun să-i pedepsească.[8]

---

5 Deşi articolele în cauză au fost deja citate în *Introducere*, consider că este necesară redarea integrală a textelor lor.

6 *EOE* II, 343.

7 Balázs Mihály, *Über den europäischen Kontext,* 22.

8 *EOE* II, 341.

Dieta de la Târgu Mureş (6-14 ianuarie 1571):

> Deoarece domnul nostru Hristos ne porunceşte să căutăm înainte de toate împărăţia lui Dumnezeu şi adevărul ei, s-a hotărât în privinţa predicii şi ascultării cuvântului lui Dumnezeu, ca aşa precum s-a decis şi până acum de Măria Sa şi Dietă, ca cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit liber, să nu fie nimeni pedepsit pentru credinţă, nici predicatorii nici ascultătorii. Însă, dacă un preot va fi găsit vinovat de o faptă penală, superintendentul să-l condamne, să-l priveze de toate funcţiile, iar apoi să fie izgonit din ţară.[9]

În ambele articole este asigurată libertatea propovăduirii. În 1568, prin mutarea acestei libertăţi la nivelul comunităţilor parohiale şi politice, precum şi prin sustragerea predicatorilor de sub controlul superintendenţilor şi/sau autorităţilor laice,[10] în timp ce în articolul din 1571, care rezumă şi completează articolul din 1568, competenţele superintendenţilor sunt circumscrise mai exact,[11] astfel că predicatorii nu mai pot fi pedepsiţi decât dacă încalcă legea comunităţii politice. Superintendenţii sunt reduşi la nivelul unor poliţişti ecleziastici de moravuri. Niciunul dintre cele două texte nu conţine o enumerare a „religiilor", nici termenii de „recept" sau „tolerat". „Paragraful suprimat" nu conţine nimic legat de statutul bisericii ortodoxe, deoarece toţi românii sunt supuşi jurisdicţiei episcopului protestant. Conţinutul este mai degrabă de natură misionară, de răspândire şi impunere a unui protestantism greu de determinat, probabil apropiat de „religia Clujului".

Problema descrisă de „paragraful suprimat" seamănă izbitor cu ceea ce se întâmpla la Cluj în 1566, când o parte a clerului refuza să predice în sensul teologiei lui Dávid, mai mult, plebanul Clujului a fost chiar ameninţat cu moartea.[12] Cu toate acestea, în articolele dietale din 1566 nu există nicio urmă a acestei situaţii dramatice, ceea ce la prima vedere surprinde, cu atât mai mult, cu cât la Cluj erau atacate însăşi fundamentele teologiei creştine. În comparaţie cu cele dezbătute la

9 *EOE* II, 374.

10 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 24.

11 Ibidem, 23-24

12 Protocoalele adunărilor generale, 14-1-85-143 (I/1 1566-1569), filele 15b, 18; cf. Balázs, *Dávid Ferenc életútja* [în continuare: Balázs, *Dávid Ferenc*], în: *Reneszánsz Kolozsvár*, 195.

sinoadele din 1566 precum şi *Catehismus Ecclesiarum Dei*, disensiunile dintre adepţii teologiei wittenbergense şi cei ai Reformei helvete privind doctrina euharistică păreau nişte frivolităţi. Cu toate acestea, Dieta se ocupă de disensiunile privind împărtăşania în 1564, aşa cum încearcă să găsească o rezolvare pentru situaţia apărută la Caransebeş privind folosirea în comun a bisericii de către catolici şi protestanţi.[13] Faţă de situaţia din Cluj, mult mai dramatică, Dieta tace. Pur şi simplu, Dieta nu pare a lua la cunoştinţă faptul, că în Transilvania se naşte ceva cu totul nou pe plan religios.

Bazându-mă pe relectura articolelor dietale emise între 1545-1600, precum şi pe prezenţa/absenţa religiilor din textele hotărârilor dietale, voi încerca să reconstitui evoluţia legislaţiei şi politicii religioase a Principatului, precum şi începuturile formării confesiunilor, în măsura posibilităţilor.[14]

Deciziile dietale din 1568 şi 1571, piesele de rezistenţă ale istoriografiei despre politica religioasă ardeleană, pot fi interpretate ca desăvârşirea unui proces de diferenţiere confesională sau, dimpotrivă, ca începutul unui nou proces, cel al unificării teologice care a rămas însă blocat în faza intenţiilor. La aceste întrebări Mihály Balázs[15] şi

---

13 „alternis diebus sacra in templo publico ab vtraque parte celebrentur. Ita vt vno die Romanae relligionis [sic], altero vero die euangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia diuina seu coeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officijs in concione aut coena domini peragentem turbare, iniuria afficere, aut quomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta." Dieta de la Sighişoara, 21-26 iunie 1564, *EOE* II, 224.

14 Deoarece arhiva princiară a fost distrusă la sfârşitul sec. al XVI-lea, muncile pregătitoare ale redactării articolelor dietale este imposibilă. Cunoaştem astfel doar rezultatele, nu însă ce intenţii au stat în spate sau cine i-au consiliat pe membrii Dietei, Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 13, 24.

15 În studiile sale despre politica religioasă a lui Ioan Sigismund, Mihály Balázs, unul dintre cei mai buni cunoscători ai antitrinitarismului ardelean şi a misiunilor iezuite din Transilvania şi Ungaria, rupe cu tezele tradiţionale privind orientarea timpurie a lui Ioan Sigismund către protestantism şi radicalizarea lui rapidă şi demonstrează, că, dimpotrivă, chiar dacă principele s-a orientat spre protestantism, aceasta a fost în sensul unui protestantism supraconfesional, iar întoarcerea spre antitrinitarism s-a petrecut din motive mai ales politice şi mai puţin din considerente teologice şi simpatie pentru teologia lui Biandrata şi Dávid, cf. Balázs, *Megjegyzések*, 34-54. Astfel, articolele dietale din 1568 şi 1571 nu sunt recunoaşterea unor confesiuni existente, ci mai degrabă o încercare de a restabili unitatea Reformei prin intermediul libertăţii

Ildikó Horn[16] au dat răspunsuri pertinente, însă este nevoie să repunem pe tapet problema politicii religioase a Transilvaniei, precum şi rolul antitrinitarienilor în formarea acestei legislaţii, începând cu întrebarea, ce înseamnă antitrinitarian/unitarian în secolul al XVI-lea? În cazul nobilimii, Ildikó Horn ajunge la o concluzie (aparent) surprinzătoare. De fapt, este foarte greu de reconstituit, cine era unitarian, având în vedere că sursele abia oferă indicii în acest sens. Până în 1638 termenul de antitrinitarian/unitarian era un termen colectiv care desemna o realitate foarte diferenţiată şi în mişcare. Astfel, pentru perioada de după 1571 putem fi siguri doar de faptul că cineva a fost la un moment dat antitrinitarian/unitarian.[17]

Despre evoluţia politicii religioase ca şi a formării confesiunilor există o literatură bogată.[18] Din această literatură de specialitate se desprinde următoarea schemă a evoluţiei politicii religioase a Transilvaniei:

1548-1557: recunoaşterea luteranismului.

1564: recunoaşterea reformei elveţiene.

1568-1571: recunoaşterea antitrinitarismului, alături de catolicism, luteranism şi calvinism, devenind astfel cea de-a patra religie receptă.[19]

---

propovăduirii. Prima enumerare a confesiunilor este târzie şi datează abia din 1595, fiind urmarea unei lovituri de stat legată de reorientare radicală a politicii externe a Transilvaniei în 1594, cf. Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 16-27.

16 Horn, *Hit*, 25-26, 120

17 Ibidem, 8-21

18 Pentru a nominaliza doar câteva exemple din literatura de specialitate: Krista Zach, *Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650)* [în continuare: Zach, *Stände, Grundherrschaft*], în: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, 367-395; Fata, *Ungarn*, 98-109; Krista Zach, *Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen*, în: *Konfessionsbildung* [în continuare: Zach, *Politische Ursachen*], 57-71; Gerald Volkmer, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541-1699* [în continuare: Volkmer, *Siebenbürgen*], München: de Gruyter, Oldenbourg 2015, 98-99; literatură mai nouă în limba română cf. Szilárd Szilágyi, *A fost decretul de la Turda (1568) despre libertatea religiei şi a conştiinţei inspirat de otomani?* [în continuare: Szilágyi, *A fost decretul?*], în: Szilárd Szilágyi, Sándor Kovács, Mária Pap (ed.), *Libertatea conştiinţei şi conştiinţa libertăţii. Despre unitarianism* [în continuare: *Libertatea conştiinţei*], Editura Universităţii din Bucureşti 2018, 105-147

19 Pentru cele două versiuni ale „recunoaşterii antitrinitarismului ca religie receptă" Ludwig Binder, *Grundlagen*, 41; Volkmer, *Siebenbürgen*, 99.

Ca o primă observaţie, se poate constata, că datele la care au fost recunoscute confesiunile protestante sunt, cu excepţia calvinismului, foarte diferite, ceea rezultă din interpretările surselor dietale, aceste surse fiind adeseori ambigue.

În articolele dietale din 1545, 1548, 1554, 1563, 1569 nu sunt nominalizate comunităţi religioase. În versiunea maghiară a jurământului de credinţă pe care Ştefan Báthory l-a depus în 1571 este vorba doar de religii, fără a fi specificate.[20] În articolul dietal din 1570 se vorbeşte de „ereziile de curând apărute",[21] care nu existaseră înainte în Transilvania. În articolele dietale din 1551 şi 1566 sunt nominalizaţi doar catolicii. Protestanţii apar nominalizaţi prima oară în 1552 (pars evangelica) şi 1555 (plebani Lutherani). Despre protestanţi este vorba implicit în articolele dietale din 1568 şi 1571.

Două religii aflate în relaţii conflictuale apar în articolele din 1552, 1557, 1564. În 1558 apare o relaţie neconflictuală între două comunităţi religioase. În articolul dietal din 1565 este vorba de discriminarea clerului catolic, iar în 1557 şi 1564 este vorba de două *religii* protestante. Dintre protestanţi sunt nominalizaţi luteranii în 1555, 1558 şi 1564, iar în 1564 sacramentarienii (adepţii Reformei helvete). În 1552, 1557 şi 1564 (Dieta de la Turda) *religiile* protestante sunt circumscrise, fără a fi nominalizate ca atare.

Ca o concluzie preliminară putem spune, că, aşa cum observase Ludwig Binder, în majoritatea articolelor dietale nu există nominalizări ale religiilor, cu excepţia catolicismului. Doar în trei articole dietale se foloseşte o terminologie precisă. Articolele din 1557 şi 1564 demonstrează însă că, deşi există deja o terminologie consacrată, aceasta este

---

20 Din textul latin lipseşte referinţa la religii „[...] in hoc vaivodatus mei officio, hostibus suae Maiestatis hostis, amicis amicus ero, arce et bona suae Maiestatis, que manibus meis fuerint tradita, pro sua Maiestate, et eiusdem successoribus legitimis videlicet Hungariae regibus, fideliter conseruabo, et conseruari curabo. Omnes status et ordines regni Transsiluaniae in suis iuribus, et libertatibus tenebo, et tam contra internos, quam externos hostes, pro uiribus defendam." *EOE* II, 458

21 „În ceea ce priveşte ereziile de curând apărute precum şi a pedepsirii iniţiatorilor acestora, răspundem Măriei Sale, că Măria Sa luând în considerare în primul rând onoarea lui Dumnezeu ca şi propria demnitate princiară, să nu sufere asemenea hulire şi erezie în ţară, ci să meargă până la capăt şi să-i pedepsească atât pe cei care le propovăduiesc cât şi pe autorii lor, pentru ca să nu se abată asupra noastră mânia şi mai mare a lui Dumnezeu." Dieta de la Mediaş, 1-6 ianuarie 1570, *EOE* II, 368.

abandonată la Dieta următoare în favoarea unor circumscrieri cu un conţinut teologic vag.

Pornind de la această situaţie ambiguă, articolul din 1557 este interpretat ca recunoaşterea luteranismului.[22] Textul articolului este însă echivoc.[23] În decizia Dietei este vorba, pe de-o parte, de „mărturisitorii vechii credinţe" şi „adepţii noii religii". Dieta rezolvă conflictul printr-un compromis[24] şi convoacă un sinod pentru ca partidele teologice din tabăra protestantă să ajungă la o înţelegere, astfel încât certurile şi pluralitatea religioasă să fie eliminate.

Rupt din contextul articolelor dietale precedente, articolul poate fi interpretat într-adevăr ca recunoaşterea tacită a luteranismului de către Dietă. Citit în schimb în continuitatea articolelor precedente, apar probleme de interpretare. De ce nu se foloseşte termenul de luteran în 1557, când el apare deja în 1555?[25] Pe de altă parte, textul seamănă cu cel al articolului Dietei de la Mediaş din 1554,[26] care poate fi interpretat tot ca recunoaşterea tacită a luteranismului. Premisa articolului din 1557

---

22 Fata, *Ungarn*, 103; Volker Leppin, *Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung*, în: *Konfessionsbildung* [în continuare: Leppin, *Siebenbürgen*], 11; Ulrich Wien, *Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert* [în continuare: Wien, *Wirkungen*], în: idem, *Siebenbürgen*, 95.

23 „[...] quisque teneret eam fidem quam vellet cum nouis et antiquis ceremonijs, permittentes in negocio fidej eorum arbitrio id fierj quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne noue religionis sectatores veterem professionem lacesserent aut illius sectatoribus fierent quoquo modo injurij, itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controuersias in doctrina euangelica subortas, decreuerunt sew nacionalem sinodum instituere, vbi presentibus pijs minstris verbi dej, et alijs prestantibus viris nobilibus collaciones sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diuersitates in religione." Dieta de la Turda, 1-10 iunie 1557, *EOE* II, 78.

24 Balázs, *Megjegyzések*, 36.

25 „Item quod plebani Lutherani, si cum litteris domini Vicarii Albensis ad aliquam execucionem faciendam per quosquncue requisiti fuerit, statim illi in omnibus causis, excepta causa Religionis, ad execucionem procedere debeant." Dieta de la Tg. Mureş, 24 aprilie 1555, *EOE* I, 540.

26 „Quamvis fides Christiana una sit, tamen, quoniam tam in Ceremoniis, quam Sacramentorum administrationibus, ipsi Regnicolae dissentiunt, statutum est: ut dum in Castris fuerint constituti unaqueque pars suos valeat habere ministros et Concionatores. Hoc tamen specialiter declarato, quod nullus ministrorum vel concionatorum, aut auditorum, alteram partem dissentientem, verbis illicitis dehonestare, aut aliis contumeliis et injuriis afficere sit ausus, modo aliquali, sub poenis in prioribus aliis articulis et constitutionibus declaratis." Dieta de la Mediaş, 10 iunie, 1554, *EOE* I, 527-528.

este unitatea credinţei creştine, stând astfel în continuitatea articolelor din 1551 şi 1552, în care diferenţele din cadrul creştinismului sunt luate la cunoştinţă, iar părţile aflate în conflict sunt îndemnate să-şi rezolve neînţelegrile spre binele ambelor comunităţi.[27] Articolul dietal din 1557 stă deci în tradiţia hotărârilor dietale dedicate rezolvării unor tensiuni şi sciziuni apărute recent şi nu este recunoaşterea unei confesiuni.

Articolul dietal din 1555 ilustrează o altă faţetă a ambiguităţii religioase din Transilvania. Plebanii luterani ascultă în continuare de episcopul catolic de Alba Iulia, cu toate că exista deja un episcop protestant (superintendent).[28] Acest tip de ambiguitate a supravieţuit încă 10 ani, când preoţii secui protestanţi sunt exceptaţi de la plata censului catedratic, iar cei catolici nu, cu toate că secuii protestanţi aveau deja un episcop în persoana lui Francisc Dávid:

> La rugămintea Dietei, Censul catedratic din Secuime va fi şters din evlavie şi milostenie creştină de către Măria-Sa acelor preoţi care propovăduiesc evanghelia curată şi administrează sacramentele potrivit instituirii lor de către Hristos. Papiştii, în schimb, deoarece veniturile lor din vechime s-au păstrat, să continue plata censului catedratic din vechile mise, purtarea crucii, purgatoriu, eliberarea sufletelor, pelerinaje şi împărţirea meritelor, după vechiul obicei.[29]

---

27 „Quoniam a certis iam annis varie inter nos dissensiones propter religionem orte fuerant, ut autem eas vno consensu sedare possimus, opere precium fore uisum est nobis, ut imprimis quicquam de ipsa concluderemus. / II. Conclusum est ut quemadmodum antea adhuc uiuenti condam reuerendissimo domino episcopi Waradiensi conclusum erat, ita nunc quoque quilibet in fide sua, ipsis a Deo dat et concessa permaneat, ne alter ab altero preuia racione infestetur; quod autem illustrissime dominus Joannes Baptista Castaldus etc. etc. hanc constitucionem regni approbare dignetur rogant domini regnicole." Dieta de la Târgu Mureş, 31 decembrie 1551, *EOE* I, 382-383; „Ceterum conclusum est per dominos status et ordines regni vnanimi eorum voto de religione obseruanda, vt quemadmodum jn eorum conuentu generali statutum erat, ne fautores partis Euangelice parte alteri papistice quid aduersi inferre contendant, similiter et hy alteri parti preiudicare et eosdem indigne infestare studeant; quin pocius altera parcium partem alteram honire et mansuetudine prosequatur etc." Dieta de la Turda, 22 mai 1552, *EOE* I, 411.

28 „plebani Lutherani, si cum litteris domini Vicarii Albensis ad aliquam executionem faciendam per quosquncue requisiti fuerit, statim illi in omnibus causis, excepta causa Religionis, ad executionem procedere debeant." Dieta de la Tg. Mureş, 24 aprilie 1555, *EOE* I, 540.

29 Dieta de la Cluj, 22-29 iunie 1565, *EOE* II, 289.

Din cele două articole dietale reiese, că organizarea ecleziastică şi conţinutul teologic al curentelor ieşite din Reformă se aflau chiar şi în a doua jumătate a secolului al XVI-lea într-o stare de confuzie, manifestată de păstrarea unor legături administrative cu Biserica Romei.

Articolul dietal din 1558 aduce aparent un element nou în jocul politicii religioase:

> Datur enim libertas vel complectendi antiquam religionem vna cum ceremonijs et ritibus antiquis, vel lutherana fidem juxta ecclesiae Witebergensium institutionem. Censent etiam novas sectas et religiones euitandas ob id presertim vt fontes et seminaria tumultuum euitentur.[30]

La prima vedere, articolul pare a recunoaşte (din nou!) luteranismul, ca a doua religie alături de catolicism. Însă, elementul aparent nou este interdicţia înnoirilor sau inovaţiilor teologice, care începând cu Dieta de la Turda din 25-29 mai 1572 a devenit o temă constantă a politicii religioase din Transilvania. Însă, interdicţia inovaţiilor în materie religioasă apare deja în articolul dietal din 1545.[31] Diferenţa pe care o aduce articolul din 1558 constă din inovaţia în cadrul protestantismului ardelean, astfel credinţa luterană este definită ca fiind organizată după modelul teologic de la Wittenberg, care devine astfel limita doctrinară „superioară" peste care nu se poate trece.

În acest context, articolele dietale din 1564 par confuze la nivelul terminologiei. Dacă articolul Dietei de la Sighişoara defineşte termenul de sacramentar, pornind de la doctrina euharistică, drept „sacramentarij vocantur et coenam pro signo tantum asseuerant",[32] în articolul Dietei de la Turda cele două comunităţi religioase sunt desemnate nu prin termeni teologici, ci prin apartenenţa lor la comunităţi politico-lingvistice: „pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicalis"; „Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem"; „religionem et assertionem

30 Dieta de la Alba Iulia, 5-21 iunie 1558, *EOE* II, 98.

31 „In Negocio Religionis decretum est, vt deinceps Nemo aliquid innouare audeat, neque vita, moribus at Victu extra Civitates, aliquem offendat; sed quisque per omnia se ad aedificationem proximi accomodet. Monachos autem et alios Ecclesiasticos Viros Nemo aliquio impedimento afficiat, sed diuina officia more solito, libere exercere possint." Dieta de la Turda, 24 aprilie 1545, *EOE* I, 218.

32 Dieta de la Sighişoara, 21-26 ianuarie 1564, *EOE* II, 227.

ecclesie Coloswariensis"; „diocesi ecclesie Cibiniensis"; „professionis ecclesie Cibinisensis".[33] Dacă cele două articole dietale sunt citite comparativ, atunci folosirea termenilor devine inteligibilă. Articolul dietal de la Sighişoara manifestă dorinţa fundamentată teologic de a păstra unitatea şi onoarea credinţei creştine,[34] în timp ce decizia de la Turda conţine o motivare strict politică a despărţirii celor două comunităţi religioase: „pro quiete regnicolarum".[35]

Articolul dietal de la Turda este deci o soluţie politică de avarie. Posibilitatea comunităţilor parohiale de a-şi alege religia, indiferent de apartenenţa eparhială,[36] poate fi privită ca o soluţie de tranziţie, deoarece astfel relaţia dintre superintendenţi şi comunităţi putea fi pusă pe baze noi. Legătura teritorial-lingvistică ar fi fost înlocuită de cea pur teologică, dacă într-adevăr ar fi existat intenţia ca sciziunile de până atunci să fie permanentizate. Însă, până în 1564 Dietele iau la cunoştinţă situaţia creată, pe care încearcă s-o cârpească prin soluţii provizorii.

Articolul dietal din 1565 reprezintă în acest sens o cezură. Ignorat de majoritatea cercetătorilor, cu toate că demonstrează turnura din politica religioasă a principatului,[37] articolul este fundamental pentru reconstituirea genealogiei articolelor din 1568 şi 1571. Conţinutul, ca şi limbajul articolului dietal, demonstrează ruptura produsă după 1564: clerul protestant este compus din aceia care „propovăduiesc evanghelia curată şi administrează sacramentele potrivit instituirii lor de către Hristos", în timp ce clericii catolici sunt numiţi „papişti" care îşi câştigă existenţa prin mijloace necinstite, atât teologic, cât şi moral. Clerul protestant este exceptat de la plata censului catedratic, pe când cel catolic trebuie să-l plătească în continuare. Turnura devine palpabilă în contrast cu ultimele articole dietale în limba latină, în primul rând cu cel din ianuarie 1564 de la Sighişoara, în care catolicii sunt numiţi de

33 Dieta de la Turda, 4-11 iunie 1564, *EOE* II, 231-232.

34 „Ne ex dissensionibus promiscua christianorum multitudo anceps et suspensa hereat, quin potius vno ore et corde puritatem fidei et religionis nostrę authorem deum per filium suum vnicum mediatorem et reconciliatorem nostrum glorificare valeat", *EOE* II, 227.

35 *EOE* II, 231.

36 Ibidem, 231-232.

37 Balázs, *Megjegyzések*, 42.

„religie romană",[38] chiar dacă expresia are deja o tonalitate peiorativă, iar conflictul de la Caransebeş este rezolvat printr-un compromis.[39] Această consideraţie faţă de catolici dispare în anul următor, aşa cum o demonstrează articolul din 1565.

Compromisul din 1564 încheiat între catolicii şi protestanţii din Caransebeş, dar de fapt şi compromisul obţinut la Dieta de la Turda din iunie aceluiaşi an, între adepţii doctrinei euharistice de sorginte luterană şi cei de sorginte helvetă, se află în continuitatea articolului din 1563, formulat pentru scaunele secuieşti.[40] Simpatia pentru adepţii Reformei, dar şi dorinţa de a rezolva conflictele prin mijloace juridice pentru a nu se acutiza, se transformă în susţinerea univocă a protestantismului pe cale de radicalizare şi discriminarea catolicismului. Identitatea politică a noului stat a apărut sub semnul unui protestantism tranşant.[41]

Articolul dietal din 1565 este important şi pentru că oglindeşte situaţia paradoxală a Transilvaniei. Pe de-o parte, situaţia religioasă „în teritoriu" este ambiguă, de-a dreptul confuză. Clerul protestant secuiesc mai plăteşte censul catedratic, deşi nu mai există episcop catolic la Alba Iulia de 9 ani. Pe de altă parte, Transilvania începe să-şi formeze, chiar dacă ezitant, imaginea unei ţări protestante.[42] Însă, această ţară protestantă încearcă să nu se fixeze pe un curent teologic,

---

38 Dieta de la Sighişoara, 21-26 ianuarie 1564, *EOE* II, 224.

39 „alternis diebus sacra in templo publico ab vtraque parte celebrentur. Ita vt vno die Romanae relligionis [sic], altero vero die euangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia diuina seu coeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officijs in concione aut coena domini peragentem turbare, iniuria afficere, aut quomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta.", ibidem, 224.

40 „Quia inter dominos Siculorum vtriusque religionis varię contenciones subortę sunt, vnde et mala plurima contingere possunt, visum est igitur dominis regnicolis, vt ordo vtriusque partis secundum articulos et constitutiones superiores serio observetur. Ita vt quisque eam quam maluerit religionem et fidem amplecti et concionatores sue religionis libere alere possit. Quorum dum alter concionem suam inceperit, ne ille impediatur, sed expectetur donec perficiat, perfecta concione alter suam concionem incipere et in ea vtrinque libere procedere, sacramentaqua ecclesiastica administrare possint. Turbatores vero euocentur in presenciam Maiestatis sacrę Regię per hos quibus iniuria illata fuerit, et juris ordine pęna debita puniantur", Dieta de la Turda, 6-13 1563, *EOE* II, 214.

41 Balázs, *Megjegyzések*, 44; idem, *Über den europäischen Kontext*, 23.

42 Balázs Mihály, *Az új ország és a katolikusok* [în continuare: Balázs, *Az új ország*], în: *Hitújítás*, 64

ci să găsească o modalitate prin care să depăşească starea de confuzie creată de pluralismul religios, deoarece unitatea religioasă[43] asigura coeziunea politică. Dar asigurarea unităţii religioase este şi tema articolului dietal din 1545, promulgat pe vremea catolicului Martinuzzi.

În ce măsură reflectă deciziile dietale situaţia politică, în primul rând consolidarea tânărului stat transilvan? În literatura de specialitate este, pe de-o parte, subliniat interesul neobişnuit al tânărului domnitor Ioan Sigismund pentru teologie, iar pe altă parte, căutată cu febrilitate data convertirii acestuia la protestantism: 1559, 1562, 1563-1565.[44] Imposibilitatea de a stabili o dată exactă pentru conversiune poate fi interpretată astfel: nu a existat o conversiune publică, ci doar una privată sau, nici măcar nu era nevoie de o conversiune, pentru că Ioan Sigismund a rămas, la fel ca supuşii săi care aparţineau de creştinismul occidental, în cadrul aceleiaşi biserici catolice în sensul iniţial al termenului.

Această conştiinţă a catolicităţii evanghelice transpare şi din măsurile împotriva „papiştilor", aşa cu reiese din articolul dietal anticatolic de la Turda din 1566. Preoţii catolici sunt fiii rătăciţi şi rătăcitori ai Bisericii universale, care prin erezia lor îi pun puritatea în pericol, drept care trebuie expulzaţi, dacă nu se întorc la credinţa adevărată şi catolică.

Aşa cum reiese din analiza profundă şi nuanţată a autoarei Ildikó Horn, între ceea ce comunica Ioan Sigismund în afara Transilvaniei şi dinamica schimbărilor religioase din ţară, exista un decalaj important.[45] Ildikó Horn rezumă astfel situaţia:

> Avem deci un principe considerat a fi luteran, dar care urmăreşte ceremonii catolice, iar oficial urmează învăţăturile unui preot care încet-încet depăşeşte cadrele reformei helvete.[46]

---

43 Conceptul de *religio* se afla în secolul al XVI-lea în plină tranziţie. Pentru umanişti, *religio* putea să stea lângă fides, pentru reformatori putea să însemne săvârşirea slujbei religioase, confesiune/mărturisire de credinţă, cult cf. Ernst Feil, *Religio. I., Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* [în continuare: Feil, *Religio*], Göttingen: Vandenhoek& Ruprecht 1986, 233, 241-248, 272.

44 Horn, *Hit*, 43-45; cf. Balázs, *Megjegyzések*, 54-56.

45 Horn, *Hit*, 33.

46 Ibidem, 32.

Decalajul şi confuzia erau însă intenţionate, aşa cum va fi şi în epoca lui Ştefan Báthory sau Gabriel Bethlen,[47]disimularea fiind o modalitate de a păstra deschise canalele de comunicaţie spre Occident.[48]

Convertirea lui Ioan Sigismund a fost în bună parte determinată de relaţiile internaţionale ale principatului, respectiv de necesitatea aranjării între 1563-1566 a unei căsnicii pentru principe. Apartenenţa confesională a lui Ioan Sigismund era fundamentală, atât până în 1564, când moare Ferdinand I. cât şi în perioada apropierii de Veneţia.[49] De aceea, tânărul domnitor lăsa o marjă importantă de interpretare în ceea ce priveşte simpatiile sale religioase, căci în situaţia internă şi internaţională nesigură orice evoluţie ulterioară era posibilă. Astfel, în 1563 putea să apară drept luteran şi catolic în acelaşi timp.[50]

Continuând tradiţia iniţiată de regina Isabella care, catolică fiind, s-a erijat în patroana protestanţilor, Ioan Sigismund devine patron al tuturor protestanţilor fără a susţine un curent teologic anume.[51] Ca potenţial rege al Poloniei trebuia să se arate deschis către catolicism, dar şi către toate confesiunile protestante.[52] Din această poziţie, domnitorul va juca un rol fundamental în planurile lui Giorgio Biandrata de promovare a antitrinitarismului ca soluţie radicală a sciziunii protestantismului ardelean. Desigur, Ioan Sigismund n-a fost un simplu pion în marele proiect politico-religios al medicului umanist, fiind el însuşi interesat de a găsi o cale de ieşire din situaţia creată de opţiunile teologice ale stărilor.

„Religia clujeană" din articolul dietal din 1564 devine prin intermediul lui Biandrata religia Curţii, iar Francis Dávid, plebanul Clujului, preotul Curţii.[53] Domnitorul dispune organizarea disputelor teologice,[54] iar Francisc Dávid nutrea iluzia că Ioan Sigismund ar fi patronul mişcării sale. Această iluzia era nutrită de refuzul principelui de a urma concepţia lui Péter Mélius, episcopul calvin al Debreţinului,

47 Ibidem, 23-24.
48 Ibidem, 35-37.
49 Ibidem,35-39.
50 Ibidem, 33.
51 Balázs, *Megjegyzések*, 34-54; Horn, *Hit*, 41.
52 Horn, *Hit*, 35.
53 Ibidem, 46-48.
54 Ibidem, 26-42; Balázs, *Megjegyzések*, 34.

despre reunificarea violentă a Reformei, prin pedepsirea drastică a ereticilor.[55]

În acest context, articolele dietale privind politica religioasă din perioada 1566-1571 şi mai ales tăcerea lor privind noua evoluţie în viaţa religioasă a Transilvaniei, devin inteligibile. Începând cu 1565 Dieta îşi schimbă priorităţile, Ioan Sigismund şi stările, devenite majoritar protestante, erau mai degrabă interesate de marginalizarea catolicismului, devenit oricum minoritar,[56] precum şi de consolidarea unui protestantism românesc.

În 1566, predica reformatorică sau deja protestantă este văzută drept o problemă a statului, ceea ce explică interesul pentru românii majoritar ortodocşi şi clerul ortodox, alături de problema clerului catolic. Dieta obligă clerul ortodox să asculte de episcopul protestant Gheorghe (de Sângeorz), în timp ce clerul care rămâne la vechea credinţă va fi expulzat, asemenea clerului catolic. Din această perspectivă, paragraful trecut cu vederea al articolului din 1568 poate fi citit ca o continuare a acestui efort statal de misionare.

Articolul dietal din 1565 poate fi privit astfel ca o dovadă clară a conversiunii lui Ioan Sigismund, pentru că în acelaşi an desfiinţează capitlul catedralei de la Alba Iulia, iar celebrarea liturghiei catolice este interzisă.[57] Desigur, conversiunea putea surveni şi cu un an sau doi înainte, însă abia din 1565 protestantismul domnitorului devenise vizibil. Toate acestea demonstrează noua orientare în politica internă şi externă a statului ardelean. Ruptura operată de Dietă şi domnitor cu trecutul religios este în acelaşi timp o reorientare politică în sensul despărţirii de Habsburgi.[58]

Limbajul teologizat al articolelor dietale din 1566 este continuat de articolele 1568 şi 1571. La fel ca în 1566, se renunţă la o justificare politică.[59] În articolul dietal din 1570, în schimb, există ambele justificări:

> În ceea ce priveşte ereziile care au apărut de curând, precum şi a pedepsirii iniţiatorilor acestora, răspundem Măriei Sale, că Măria Sa luând în considerare în primul rând onoarea lui Dumnezeu ca şi propria demnitate

55 Debreceni zsinat 1567-ik évben în: Kiss, *Református zsinatok*, 598-601; cf. Balázs, *Megjegyzések*, 48-50.
56 Balázs, *Über den internationalen Kontext*, 17.
57 Balázs, *Megjegyzések*, 40-41.
58 Ibidem, 44.
59 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 22-23; idem, *Megjegyzések*, 45-46.

principiară, încât să nu sufere asemenea hulire şi erezie în ţară, ci să meargă până la capăt şi să-i pedepsească, atât pe cei care le propovăduiesc, cât şi pe autorii lor, pentru ca mânia şi mai mare a lui Dumnezeu să nu se abată asupra noastră.[60]

Este vorba (probabil) de reacţia la nemulţumirile manifestate la Cluj legate de predicile lui Elias Gczmidele, astfel că această lege nu stă în legătură cu niciun alt articol dietal de dinainte.[61]

Chiar dacă pare a semăna cu articolele din 1566, asemănarea este superficială, deoarece în 1566 este vorba de eradicarea a ceva existent din epoca de dinaintea Reformei. Legea din 1570 este văzută de unii istorici ca un corectiv a legii din 1568, deoarece libertatea propovăduirii proclamată în 1568 ar fi pus în pericol ordinea existentă.[62]

Având în vedere evoluţia politicii religioase, se ridică întrebarea, dacă dincolo de textul articolelor dietale din 1568 şi 1571, în care nu sunt enumerate religii/confesiuni şi nu apare nici termenul de recept, nu ar fi vorba totuşi de recunoaşterea legală a unor religii/confesiuni care să fi apărut între timp sau care existaseră încă înainte de Reformă? Mai precis, nu este vorba, totuşi, în articolele dietale din 1568 şi 1571 de recunoaşterea tacită a următoarelor religii/confesiuni, şi anume, cea catolică, luterană, reformată şi unitariană? La această întrebare, articolul Dietei de la Mediaş din 1569, unul dintre articolele dietale foarte puţin cunoscute,[63] oferă un răspuns fără echivoc:

În cele ce privesc religia, am decis ca articolele hotărâte prima oară la Sibiu, de ziua Sfântului Andrei, şi apoi în anul trecut, la Dieta de ziua Bobotezei de la Turda, de cele trei naţiuni şi concetăţenii noştri din Ungaria,[64] să fie păstrate în întregimea lor [...].[65]

---

60 Dieta de la Mediaş, 1-6 ianuarie 1570, *EOE* II, 368.

61 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 14.

62 Fata, *Ungarn*, 108; cf. Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 14.

63 Până acum am găsit două referinţe la acest articol dietal, Balázs, *„A hit ... hallásból lészön". Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones) Erdélyben a 16. században* [în continuare: Balázs, *A hit*], în: *Felekezetiség*, 14, 27 şi Binder, *Grundlagen*, 91.

64 Din Partium

65 Dieta de la Mediaş, 2-9 februarie 1569, *EOE* II, 354.

Din punctul de vedere al Dietei, cele două articole din 1566 şi 1568 au aceeaşi valoare. Dacă articolul din 1568 este numit adeseori „edict" sau „decret",[66] atunci tot decret ar trebui să fie considerat şi articolul din 1566. Ori, Dieta numeşte legea din 1568 un simplu articol. Articolul dietal din 1566 stabileşte cadrul în care funcţionează cel din 1568, libertatea răspândirii evangheliei fiind contrapusă "idolatriei blasfemice".[67] Referinţa la articolul din 1566 subliniază caracterul protestant al articolului dietal din 1568,[68] circumscris deja prin concepte şi expresii ca „a predica", „superintendent", „ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu", iar catolicii, deşi nu sunt nominalizaţi, sunt subînţeleşi prin referinţa la articolul din 1566.[69] După această referinţă la articolul dietal din 1566, catolicii dispar din hotărârile dietale până în 1581.

2. Dispariţia catolicismului şi nebulozitatea reformaţilor

Reforma din Transilvania a sleit de putere catolicismul. În anii 1560 au existat doar puţini catolici, pe domeniile unor familii nobiliare sau în localităţi din Secuime, masiv în scaunul Ciuc, în diasporă în Trei Scaune sau scaunul Odorhei, sau clandestin în oraşe. „Catolici, în sensul că existenţa lor ar fi trebuit garantată legal, abia mai existau."[70] Articolul dietal de la Turda din 1566 completează atrofierea numerică a catolicilor „de credinţă veche" cu o dimensiune nouă: protestanţii sunt de-acum adevăraţii catolici, membrii Bisericii universale.

---

66 Cf. Madeea Maxenciuc, *Edictul de la Turda. Consideraţii filosofice despre libertatea credinţei* [în continuare: Maxenciuc, *Edictul de la Turda*], în: *Libertatea conştiinţei*, 81-104.

67 Balázs, *A hit*, 14.

68 Cf. Laura Lisy-Wagner, Graeme Murdock, *Tolerance and Intolerance* [în continuare: Lisy-Wagner, Murdock, *Tolerance*], în: Howard Louthan, Graeme Murdock (ed.), *A Companion to the Reformation in Central Europe* [în continuare: *Companion*], Leiden–Boston: Brill 2015, 368.

69 Desigur, articolul din 1569 s-ar putea referi şi la ortodocşi, dacă aceştia nu ar fi subordonaţi episcopului protestant, spre deosebire de clerul catolic care şi-a pierdut ierarhia şi nu este încadrat în sistemul ecleziastic protestant. Articolul Dietei de la Sibiu din 1566 întăreşte articolul de la Turda din acelaşi an, care se referă exclusiv la clerul catolic.

70 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 17.

„Catolicii romani" nu mai sunt luaţi în considerare în 1568 şi 1571, pentru că reprezintă cel mult o sectă ilicită.

Există părerea, că între 1566 şi 1568 s-ar fi petrecut un eveniment, care ar fi putut modifica situaţia catolicilor din Transilvania în sens pozitiv, şi care este celebrat prin pelerinajul de la Şumuleu Ciuc, desfăşurat în Sâmbăta Rusaliilor. Originea pelerinajului de Rusalii – din 1444 exista un pelerinaj marianic de sărbătoarea Vizitei Fecioarei Maria[71] – este considerată a fi conflictul din 1567 dintre Ioan Sigismund, care a vrut să răspândească antitrinitarismul, şi secuii din scaunul Ciuc, care au vrut să-şi păstreze credinţa catolică şi care s-a terminat cu victoria secuilor.[72] Rezultatul acestei bătălii ar fi fost mutarea datei pelerinajului de la Vizita Mariei la Sâmbăta Rusaliilor şi acceptarea religiei catolice în articolul dietal din 1568.[73]

Etnologul Tamás Mohay pune însă la îndoială originea pelerinajului, pe care o desemnează o „tradiţie inventată".[74] Mohay afirmă că evenimentul la care se referă pelerinajul, nu se poate reconstitui, neexistând absolut nicio sursă care să susţină istoria originii. De aceea, este vorba de proiectarea unui eveniment ulterior (năvălirile tătarilor de la sfârşitul secolului al XVII-lea) în trecut, în condiţiile în care secuii din Ciuc se confruntau cu politica religioasă şi de apărare a Habsburgilor. Pe la 1780, când confruntările ajunseseră la apogeu, apare şi istoria originii pelerinajului în forma actuală.[75]

Vilmos Tánczos examinează critic rezultatele colegului său şi îl acuză de fixarea pe izvoarele scrise, ignorându-le pe celelalte.[76] Chiar dacă istoria originii pelerinajului ar data doar din secolul al XVIII-lea,

---

71 Mohay Tamás, *Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói búcsú új megvilágításban* [în continuare: Mohay, *Egy ünnep alapjai*], în: Keresztény Magvető 111 (2005), 122; Tánczos Vilmos, *Kitalált hagyomány? Mohay Tamás A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás című könyvéről* [în continuare: Tánczos, Kitalált hagyomány?], în: *Regio* 2010/2, 134.

72 P. Boros Fortunát, *Csíksomlyó, a kegyhely*, Csíkszereda 1994, 76-78; P. Benedek Fidél, *Ferences kolostorok és templomok, II. Csíksomlyó, Kaplony, Szászváros és az erdélyi Szent Jakab-kápolnák (Tanulmányok)*, Csíkszereda 2008, 130-137.

73 Tánczos, *Kitalált hagyomány?,* 135-136.

74 Mohay, *Egy ünnep alapjai*, 117.

75 Ibidem, 117-124; o poziţie asemănătoare are şi Gusztáv Mihály Hermann: „Este cât se poate de probabil, deci, să avem de-a face cu una dintre legendele privitoare la apărarea catolicismului din Secuime.", *O scurtă istorie a secuilor* [în continuare: Hermann, *O scurtă istorie*], Bucureşti: Curtea Veche 2020, 89.

76 Tánczos, *Kitalált hagyomány?*, 133-134.

se poate referi totuşi la un eveniment care a avut loc în secolul al XVI-lea.[77] Dacă sursele sunt diversificate, atunci există dovezi pentru celebrarea pelerinajului la Şumuleu încă din secolul al XVII-lea ca pelerinaj comemorativ.[78] Astfel, nu întâmplător mutarea datei pelerinajului şi eşecul Reformei în Estul Secuimii coincid.[79]

Din perspectiva articolului din 1568 este însă indiferent, dacă conflictul dintre puterea centrală care vrea să impună Reforma (radicală) cu violenţă şi secuii care-şi apără libertatea religioasă şi credinţa catolică, chiar a avut loc sau nu. Dacă luăm în considerare interpretarea clasică a articolelor dietale din 1568 şi 1571, atunci într-adevăr trebuia să se fi întâmplat ceva care să inducă o turnură radicală în politica religioasă a Principatului, prin care legile anticatolice din 1566 să fie abolite, iar Dieta de la Turda din 1568 ar fi acest eveniment. Altfel ar fi greu de explicat cum de face parte catolicismul din „religiile recepte".

Dacă catolicismul a făcut parte sau nu din religiile recepte, ar trebui să reiasă din articolele dietale de mai târziu, cu atât mai mult cu cât în 1571 puterea este preluată de familia catolică Báthory. Ştefan Báthory, ales în 1576 rege al Poloniei, a păstrat iniţial cadrul inaugurat de politica predecesorului său, aşa cum se reflectă în jurământul princiar din 1571,[80] însă a modificat treptat conţinutul. Relevantă este din acest punct de vedere legea inovaţiei din 1572, îndreptată iniţial explicit împotriva lui Francisc Dávid. În aceeaşi măsură a obligat biserica de orientare wittenbergensă să convoace un sinod,[81] iar apoi a declarat valabilitatea exclusivă a *Confesiunii Augustane* pentru Pământul Crăiesc.[82] Pentru propria biserică însă nu a întreprins nimic direct până în 1579, când i-a chemat pe iezuiţi în Transilvania.

---

77 Ibidem, 135.

78 Ibidem, 135.

79 Ibidem, 134.

80 „nu îi voi perturba în legile, libertăţile şi religiile lor", *Forma iuramenti per magnificum Stephanum Bathory vayvodam dominis regnicolis praestitij*, *EOE* II, 459.

81 *Stefan Báthory beruft das Hermannstädter und Burzenländer Capitel zur Synode, die den Superintendenten wählen soll,* în: Teutsch, *Urkundenbuch* I, 200-201.

82 *Stefan Báthory bestätigt die ausschließliche Gültigkeit des Augburgischen Bekenntnisses auf dem Königsboden und befiehlt dem Kronstädter Rat, den Pfarrern in der Ausübung des Bekenntnisses und der Übung der alten Kirchenbräuche keine Hindernisse entgegenzusetzen,* în Teutsch, *Urkundenbuch* I., 207-208.

Catolicii reapar în 1581 în articolele dietale, de data aceasta în legătură cu iezuiţii. Articolul duce mai departe prevederile legii din 1579 şi le înăspreşte.[83] Această lege a fost emisă în spiritul legilor din 1565-1566, limitând astfel activitatea ordinului. Locuitorii de „religie romană" ai Principatului sunt supuşi unei noi discriminări, iar legea este considerată o concesie făcută conştiinţei principelui, căruia îi este interzis să-şi răspândească credinţa cu forţa. Însă chestiunea iezuită şi situaţia juridică a catolicilor au fost două lucruri diferite, dreptul de stabilire a catolicilor neînsemnând recunoaşterea „pontificia religio".[84]

Articolul dietal din 1581 introduce principiul *major pars*, iniţial îndreptat împotriva unui curent teologic sau unei confesiuni anume, dar care ulterior s-a referit la toate orientările religioase. Însă, atrage atenţia Ildikó Horn, acest principiu, deşi la prima vedere discriminator faţă de catolici, a fost de fapt o victorie pentru ordinul iezuit, deoarece anula articolul dietal din 1566. Chiar dacă în condiţii restrictive, de-acum şi catolicii au avut parte de libertate religioasă.[85] Principiul *major pars,* care în secolul al XVII-lea va deveni fundamental în relaţiile dintre reformaţi şi unitarieni, a fost folosit de principii reformaţi împotriva unitarienilor şi la nevoie suspendat.[86]

Această inegalitate a fost perpetuată şi în articolele dietale de mai târziu. În articolul dietal din 1588, în care iezuiţii au fost expulzaţi,[87] se vorbeşte pentru prima oară de religie receptă:

> De asemenea şi ceilalţi domni şi nobili compatrioţi să poată ţine învăţători [spirituali] din ordin, [doar] unul, nu mai mulţi, la casele lor, dar să nu oblige conştiinţa nici a sărmanului supus (iobag), nici a altora prin forţă, pentru ca astfel să fie păstrată libertatea religioasă, potrivit vechilor articole, *in recepta religione*.[88]

---

83 Dieta de la Cluj, 1-10 mai 1581, *EOE* III, 157.

84 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 26.

85 Horn, *Hit*, 146.

86 Aşa cum a făcut de exemplu Gabriel Báthory când a fondat comunitatea reformată din Cluj, Kiss András, *Kolozsvár és a Báthoryak: Zsigmond és Gábor* [în continuare: Kiss, *Kolozsvár és a Báthoryak*], în: Galambos Sándor, Kujbusné Mecsei Éva (ed.), *Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv*, XVII, Nyíregyháza 2006, 330.

87 Dieta de la Mediaş, 8-23 decembrie 1588, *EOE* III, 238-240.

88 Ibidem, 240.

Formula cunoscută a *religiilor recepte* apare pentru prima oară în articolul dietal din 1591, în care sunt reluate restricţiile impuse activităţii ordinului iezuit ca şi a credinţei catolice. Astfel, exercitarea credinţei catolice este strict reglementată şi tratată ca privilegiu nobiliar. Stăpânului domenial îi era interzis, la fel ca în 1588, să-şi convertească iobagii.[89] În acest context a fost reglementată şi relaţia dintre nobilii catolici şi clerul protestant:

> Pe cei [preoţii] din *religiile recepte* să nu-i tulbure, nici în venituri, nici în starea lor. Iar în ceea ce priveşte starea parohiei, a şcolii noastre precum şi a dascălilor, nimeni să nu aducă atingere nici persoanei, nici veniturilor, nici stării lor.[90]

Termenul de *religii recepte* este astfel restrâns la confesiunile protestante şi deosebeşte astfel condiţia juridică a catolicismului de bisericile protestante. Chiar dacă era credinţa principelui, catolicismul nu făcea parte din religiile recepte. Mai mult, aşa cum observă Ludwig Binder referitor la sinodul de la Mediaş din 1572, chiar credinţa principelui putea fi prezentată în predici drept „eroare".[91] În *Formula pii consensus*, printre ereziile condamnate se află şi catolicismul: „Detestamur etiam idololatricus cultus et corruptelas impias Romanorum pontificum".[92]

Dacă pornim deci de la ipoteza că în 1568 şi 1571 au fost recunoscute 4 religii recepte, teza standard privind politica religioase a principatului,[93] atunci catolicismul nu a făcut parte dintre ele, decât dacă principii catolici i-ar fi schimbat cândva situaţia juridică, care a trecut însă neobservată de stări. Oricât de suprarealistă pare ipoteza de mai sus – până la urmă ar fi vorba de recunoaşterea catolicismului ca religie receptă în 1568, deci sub un principe protestant, ca apoi, sub principii catolici, să-i fie alterată drastic situaţia juridică – această posibilitate de a schimba fundamental politica religioasă a Principatului, chiar exista, aşa cum reiese din articolul dietal din 1585:

---

89 Dieta de la Alba Iulia, 1-20 noiembrie 1591, *EOE* III, 384-386.

90 Ibidem, 385.

91 Binder, *Grundlagen*, 129.

92 *Formula pii consensus* în: Teutsch, *Urkundenbuch* II., 144.

93 Horn, *Hit*, 120; pentru o abordare recentă pornind de la această prezumţie, cf. Szilágyi, *A fost decretul?*, 106.

articolele privitoare la religie să rămână cum au fost hotărâte în Dietele generale şi parţiale, atâta timp cât Măria Voastră nu va decide altfel într-o adunare a Dietei.[94]

Acest articol dietal a fost emis când puterea familiei Báthory ajunsese la apogeu, astfel că pare mai degrabă o capitulare a stărilor sau o concesie făcută, înainte ca baza puterii din Polonia să se prăbuşească.[95]

După 1586 dictau din nou stările. Ar fi putut stările să schimbe statutul juridic al unei religii? Având în vedere că *recept* însemna că nici principele, nici Dieta nu puteau să modifice statutul juridic al unei religii/confesiuni, statutul unei religii recepte rămânea, cel puţin teoretic, neschimbat. Situaţia unitarianismului în secolul al XVII-lea o demonstrează: deşi politica religioasă a principilor reformaţi a dus biserica unitariană într-o stare de criză existenţială, totuşi unitarianismul figura în *Aprobate* printre religiile recepte şi nu putea fi desfiinţată.[96] Astfel putem afirma că, deşi în comparaţie cu 1566, situaţia catolicismului s-a ameliorat, era vorba de fapt de concesii făcute devoţiunii private a principelui. Însă, oricât de modeste ar fi fost, aceste concesii au asigurat supravieţuirea catolicismului, fără a-i brusca pe protestanţi.

Potrivit articolelor dietale din 1564, conţinutul teologic al religiei clujene a fost aşa-numitul „sacramentarism". Această variantă

94 Dieta de la Alba Iulia, 9-19 mai 1585, *EOE* III, 213

95 Edit Szegedi, *Reforma în Transilvania. Constituirea identităţilor confesionale* [în continuare: Szegedi, *Reforma*], în: *Istoria Transilvaniei,* vol. II., 246.

96 *Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis, Claudiopoli 1815 in: Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott* [în continuare: *Approbatae*], Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben, Prima Pars. Titulus Primus. Réligiókra nézendö dolgokról. Articulus II., 1-2; cf.. Edit Szegedi, *Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens* [în continuare: Szegedi, *Religionspolitik*], în: *Humanismus und europäische Identität*, 29-44.

a protestantismului s-a dovedit însă a fi de scurtă durată, deoarece doar doi ani mai târziu, Sinodul de la Târgu Mureş a interpretat doctrina Treimii în sens antitrinitarian.[97] Consiliul orăşenesc din Cluj i-a obligat pe predicatori să propovăduiască „triada" în sensul noii învăţături.[98] Teoretic, "religia clujeană" a devenit antitrinitariană.

Situaţia reală a fost ambiguă, având în vedere modul în care antitrinitarismul ardelean ca şi cel polonez s-au format în şi din teologia şi comunităţile reformate.[99] În Transilvania însă, cel puţin oficial, antitrinitarismul nu a existat alături, ci în locul protestantismului de observanţă helvetă. Teoretic, după 1566 nu mai există reformaţi în Transilvania. Fără să fi fost interzişi, s-au transformat în antitrinitarieni, fiind astfel aceeaşi organizaţie ecleziastică cu alt conţinut teologic.

Lucrurile însă nu au fost însă chiar atât de simple, deoarece nu ştim, dacă în Transilvania, exceptând Partium-ul aflat în sfera de influenţă a Debreţinului, unde datorită nobilimii reformate au rămas comunităţi reformate,[100] întreaga populaţie maghiară chiar s-a convertit la antitrinitarism. Singurul lucru cert este faptul că Francisc Dávid a fost episcopul religiei clujene, mai exact, că în 1566 a fost episcopul reformaţilor şi antitrinitarienilor.

3. Religia ignorată

Absenţa antitrinitarismului din articolele dietale dintre 1566-1571 nu este o întâmplare. Cum am mai arătat, intenţia antitrinitarienilor nu a fost de a se consolida ca nouă comunitate religioasă, ci de a transcende scindarea teologică a protestantismului. Însă, nu doar teologia a jucat un rol fundamental, ci şi politica. Articolele dietale din 1568 şi 1571 conţin un element revelator despre relaţia dintre teologie şi politică. Este vorba de restrângerea competenţei superintendenţilor la impunerea şi supravegherea disciplinei ecleziastice, refuzându-li-se, în acelaşi timp, orice posibilitate de supervizare teologică a propriului

97 *Keresztyén egyetértés cikkei* în: Kiss, *Református zsinatok*, 455-458; cf. *Catechismus Ecclesiarum Dei*.

98 Protocoalele adunărilor generale, I/1 (1566-1569), fila 1, Sabato proxime post pentecostis 1566.

99 Balázs Mihály, *Antitrinitarianism*, în: *Companion*, 171-194, 176-181.

100 Balázs, *Megjegyzések*, 55-56.

cler. Diminuarea puterii superintendenţilor, respectiv reducerea rolului lor la disciplina ecleziastică, slăbea inevitabil formele de organizare ecleziastică, oprind astfel procesul formării confesiunilor şi permitea organizarea de dezbateri teologice. Clerul nemaifiind supus conducerii ecleziastice din punct de vedere teologic, putea, cel puţin teoretic, să ia partea oricui dorea, fără a se teme de sancţiunile din partea conducerii ecleziastice.

Cele două articole dietale reprezintă deci cu totul altceva decât celebrarea diversităţii religioase. Dimpotrivă, ele încearcă prin metode nonviolente s-o elimine. Întâi, prin recunoaşterea curentelor teologice protestante, supunerea clerului comunităţilor locale şi apoi prin eliberarea lor de sub controlul teologic al ierarhiei clericale, dându-le astfel posibilitatea de a se confrunta cu alte curente teologice, din care, evident, aderenţii teologiei antirinitariene urmau să iasă învingători. Ceea ce urmăreau conducătorii antitrinitarismului ardelean a fost cu totul altceva decât un locşor călduţ printre confesiunile protestante în formare.[101] Ceea ce nu voiau cu niciun preţ, a fost perpetuarea scindării protestantismului ardelean prin recunoaşterea confesiunilor (care încă nici nu existau ca atare). Statutul de „religie receptă" ar fi cimentat starea de fapt pe care antitrinitarienii voiau s-o elimine.[102] Legile religioase din 1568 şi 1571 nu au vrut să consolideze cadrul ecleziastic deja existent, ci să asigure libertatea credinţei, pentru a continua căutarea teologică permanentă.[103] Printr-o formulare tranşantă am putea spune, că coşmarul antitrinitarienilor a fost recunoaşterea lor ca entitate religioasă bine definită şi cu statut juridic imuabil.

Prin transferarea deciziilor teologice la nivelul comunităţilor, articolele din 1568 şi 1571 stau în continuarea decizie dietale din 1564, când membrii „religiei clujene" şi cei ai „religiei sibiene" au libertatea să asculte predicatorii care reprezintă opţiunea lor teologică, respectiv predicatorii să predice potrivit unuia dintre curentele teologice existente.[104] Chiar dacă opţiunea este redusă la două curente reformatorice,

---

101 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 19; idem, *Az új ország*, 62.

102 Horn, *Hit*, 121

103 Ibidem, 121.

104 „vtrique parti liberum sit, siue Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, ita tamen quod si pastor alicuius ciuitatis oppidi aut villę religionem et assertionem ecclesie Coloswariensis prędicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quacumque religionem ciuitas, ipsa oppidum

libertatea de propovăduire a subvertit împărţirea protestantismului ardelean în cele două superintendenturi.

Unul dintre locurile comune ale istoriografiei este interesul foarte mare pentru teologie al lui Ioan Sigismund.[105] Participarea sa activă la disputele religioase par a dovedi această atitudine care i s-a atribuit. Chiar şi decalajul dintre imaginea externă şi dinamica internă pare a susţine ideea unui interes hipertrofiat pentru teologie. Perioada de început a domniei sale contrazice însă imaginea creată, interesul tânărului domnitor pentru teologie era mai degrabă moderat, fiind mai mult interesat de politica religioasă, care oricum făcea parte din îndatoririle sale de domnitor.[106]

Încercările sale de a rezolva conflictele teologice, participarea la dezbaterile religioase, ca şi opţiunea pentru antitrinitarism, au fost motivate preponderent politic. Chiar şi chemarea la Curte, ca medic, a lui Giorgio Biandrata, unul dintre fondatorii antitrinitarismului, a fost legitimată politic, deoarece prima chemare a fost în 1559, înainte ca Ioan Sigismund să se fi convertit la protestantism.[107]

Desigur, în anii 1560 politicul şi religia au fost foarte greu de despărţit. Astfel, respingerea doctrinei Sfintei Treimi, privită ca răul fundamental al creştinismului, din cauza căreia s-a scindat creştinismul şi i-a îndepărtat pe evrei şi musulmani de creştinism,[108] a avut o dimensiune

---

aut villa tenere voluerit, predicatorem eius assertionis tenere, contrarientem vero ammouere valeat; hoc idem et in diocesi ecclesie Cibiniensis obseruetur (232). Si qui Vero ad assertionem eiusdem ecclesie aut Coloswariensis accedere aut communicare voluerint, absque quorumlibet impedimento et molestia ad parochum religionis et assertionis illius communicandi gratia ex possessione professionis ecclesie Cibinisensis possessionem assertionis Coloswariensis absque omni offensione, subsonatione et derisione accedere atque possit.", *EOE* II, 231-232.

105 Horn, *Hit*, 26-42; Balázs, *Megjegyzések*, 34.

106 Péter Melius a descris în detaliu obligaţiile din domeniul politicii religioase în Confesiunea de la Debreţin, cf. *Debreceni zsinat 1567-ik évben* [în continuare: *Debreceni zsinat*], în: Kiss, *Református zsinatok*, 465-561.

107 Balázs, *Megjegyzések*, 40.

108 „Puţin mai târziu, provinciile orientale s-au lepădat de creştinism, pentru că mărturiseau ştiinţa despre Dumnezeul Treimii, despre care nici profeţii nici apostolii nu ştiau nimic, iar credinţa turcilor a fost introdusă, aşa cum Mahomed însuşi o recunoaşte deschis în cartea sa numită Alcoran, în care se luptă acerb cu Dumnezeul Treimii şi împotriva zeilor creaţi de creştini şi proclamă, că Dumnezeu e unul şi fără urmaşi, aşa cum propovăduiesc învăţaţii şi filosofii romani./ Apoi au urmat evreii, care recunosc deschis că în cele privitoare la credinţă s-au lepădat de noi şi nu sunt de partea noastră

politică importantă. Căci la fel ca în 1545, în perioada „catolică" a statului încă foarte tânăr a cărui existenţă era nesigură, ori în 1557, în timpul reginei catolice Izabella, care acţiona „protestant", pluralitatea religioasă era considerată un rău care trebuia biruit. Antitrinitarismul oferea literalmente soluţia cea mai radicală prin eliminarea doctrinei Sfintei Treimi. Văzându-se ca moştenitorii autentici ai Reformei, ca cei care o desăvârşesc în spiritul lui Luther, adică prin reforma doctrinei,[109] antitrinitarienii erau de părere că Reforma permanentă a doctrinei era posibilă prin predică şi dezbateri.[110]

Ar fi existat, desigur, şi alte soluţii, şi anume cea reformată, reprezentată de Péter Melius, episcopul Debreţinului: pedepsirea fizică şi anihilarea ereticilor.[111] Această soluţie era mai simplă (şi mai practicată în Europa), avea însă o problemă, şi anume pericolul unui război civil. Versiunea antitrinitariană, oricât de utopică ar fi fost, apărea ca alternativa mai practicabilă.

Soluţia anitrinitariană s-a transformat într-un timp foarte scurt în marca identităţii politice a statului transilvan, aşa cum reiese din răspunsul dat de Ioan Sigismund lui Péter Melius, referindu-se la hotărârea dietală de la Turda:

> Oamenii voştri nu au suferit niciun fel de stricăciuni. Lui Melius Peter i s-a spus să nu se comporte în regatul nostru precum un Papă şi să nu-i alunge pe preoţi de dragul religiei adevărate, să nu ardă cărţi şi să nu constrângă pe nimeni să treacă la religia lui. Vrem să fie Libertate, pentru că

---

nici în zilele noastre, din cauză şi atâta timp cât predicăm un Dumnezeu de o fiinţă şi trei persoane şi o ţinem cu filosofia greşită a doctorilor romani. Dacă nu crezi asta, atunci întreabă-i, fratele meu creştin de credinţă, pe dascălii evreilor care trăiesc azi şi citeşte cărţile filosofilor, mai ales pe Averroes, care-i condamnă pe creştini, pentru că au şi proclamă un Dumnezeu cârpit din patru fiinţe." Dávid Ferenc, *Rövid magyarázat*, 307 r-307 v; Tamás Kruppa, *Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579-1581)* [în continuare: Kruppa, *Die Religionspolitik*], în: *Radikale Reformation*, 140; Balázs, *Megjegyzések*, 55-56.

109 Dávid, *Rövid magyarázat*, 44-45; *Két könyv az egyedülvaló Atyaistennek, a Fiunak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről, Gyulafehérvár 1568* [în continuare: *Két könyv*], trad. Péter Lajos, Gyulafehérvár 1568, Kolozsvár: Unitárius Egyház 2002, 48, 115.

110 Balázs, *Megjegyzések*, 50.

111 *Debreceni zsinat*, 598-601; Balázs, *Megjegyzések*, 48-50.

așa a hotărât Dieta. Noi știm că credința este un dar divin și că nimeni nu poate să constrângă conștiința cuiva. De aceea, dacă el nu respectă aceste limite, este liber să treacă Tisa.[112]

4. „...cei aflați în religia lui Francisc Dávid"[113]

Moartea lui Ioan Sigismund a reprezentat o cezură pentru existența antitrinitarismului.[114] Susținerea principelui i-a ajutat pe antitrinitarieni să se extindă și dincolo de Transilvania propriu-zisă și să-și reînnoiască încercările de a misiona printre sași și români.[115] Patronajul princiar l-a ajutat pe Francisc Dávid să predice și acolo unde în mod normal nu ar fi avut acces, la Brașov (12 februarie 1568) și Debrețin (septembrie 1569).[116]

Această susținere a Curții explică de ce Francisc Dávid nu a fost afectat de articolele dietale din 1568 și 1571 care îi luau dreptul de a controla dreapta credință a propriului cler. Pierderea puterii superintendențiale era un risc asumat, deoarece era o pierdere compensată de susținerea principelui, a Curții și de o bună parte a nobilimii.[117] Susținerea Curții i-a făcut pe antitrinitarieni vulnerabili,[118] astfel că după moartea lui Ioan Sigismund antitrinitarienii erau nevoiți să găsească un alt patron, mai precis un alt pretendent la tron. Acesta s-a nimerit să fie Gáspár Bekes, preferat de Francisc Dávid, dar care nu a fost ales.[119] Astfel, viitorul antitrinitarismului și cel al lui Gáspár Bekes s-au întrețesut, punându-i pe adepții antitrinitarismului într-o situație extrem de dificilă.[120]

După moartea lui Ioan Sigismund s-a dovedit că antitrinitarismul nu a fost atât de popular, precum părea, și nici omogen din punct de vedere politic. Situația creată a fost cât se poate de paradoxală, cel puțin din punctul de vedere al unei istoriografii iubitoare de simplificări.

---

112 *A nagyváradi disputatio*, 130-131.
113 Dieta de la Cluj, 20-26 mai 1576, EOE III, 108.
114 Horn, *Hit*, 80.
115 Ibidem, 76.
116 Ibidem, 48.
117 Ibidem, 41-48.
118 Ibidem, 121.
119 Ibidem, 108.
120 Ibidem, 109.

Antitrinitarienii, care ar fi trebuit să fie susţinătorii otomanilor, susţin un adept al Habsburgilor împotriva unui catolic filo otoman, dar care ar trebui să fie filo habsburgic. Însă, aşa cum subliniază Ildikó Horn, alegându-l pe Bekes, antitrinitarienii nu au ales un unitarian împotriva unui catolic, ci au ales politica filo habsburgică în condiţiile pericolului otoman.[121]

Ştefan Báthory avea deci şi motive pur politice să-i pedepsească pe antitrinitarieni, putându-se baza pe oportunismul stărilor.[122] Măsurile de politică religioasă urmau slăbirea antitrinitarienilor, fără a încălca însă legile din 1568 şi 1571.[123] Situaţia doctrinară din 1571 este luată drept etalon. Cum a remarcat Katalin Péter, Ştefan Báthory s-a erijat în patronul suprem al protestanţilor,[124] având dreptul de a excomunica. Măsura cea mai eficientă s-a dovedit a fi prima lege a inovaţiei, promulgată în 1572, reconfirmată apoi în 1573.[125]

Legile sunt îndreptate împotriva antitrinitarienilor, ceea ce reiese însă doar din context, precum şi din nominalizarea lui Francisc Dávid:

> În cele ce priveşte chestiunea religiei, Dieta a hotărât să rămână în vigoare hotărârea de pe vremea răposatului principe, şi anume că nimănui să nu i se aducă atingere din cauza religiei. Acolo, însă, unde s-ar introduce inovaţii într-ale religiei trecând peste hotărârea [dietală], aşa cum Măria Sa ne-a anunţat că se întâmplă, să-l cheme pe Francisc Dávid şi pe superintendent, să-i întrebe dacă asemenea inovatori se află în altă religie decât a lor, în care s-au aflat pe vremea răposatului Domn. Dacă vor fi găsiţi într-o altă şi diferită religie, atunci Măria Sa să-i excomunice, iar dacă nu se supun poruncii de excomunicare, atunci Măria Sa să dispună de autoritatea de a-i pedepsi după cum merită.[126]

Deşi formarea unei confesiuni antitrinitariene a fost împotriva intenţiei „părinţilor fondatori", lipsa unei denumiri specifice duce mai departe intenţia originară: confesiunea ca soluţie provizorie. Cele trei legi ale

121 Ibidem, 98.
122 Ibidem, 109.
123 Ibidem, 115.
124 Apud Horn, *Hit*, 115.
125 Dieta de la Cluj, 1-6 ianuarie 1573, *EOE* II, 534; Dieta de la Turda, 24-27 mai 1573, *EOE* II, 540-541.
126 Dieta de la Turda, 25-29 mai 1572, *EOE* II, 528.

inovaţiei nu sunt însă sincrone cu evoluţia doctrinară, ci se orientează mai degrabă după evenimentele politice, decât după cele teologice.[127]

Politica religioasă a lui Ştefan Báthory a început prin susţinerea protestantismului trinitarian, forţând formarea confesiunilor propriu-zise. Prima măsură a fost înlocuirea lui Francisc Dávid cu Dionsie Alesius în funcţia de predicator al Curţii.[128] Poate cel mai spectaculos proces a fost însă cel de reconstituire a bisericii de orientare helvetă sub oblăduirea unui domnitor catolic, reformaţii fiind adevăraţii câştigători ai politicii religioase a lui Ştefan Báthory.[129] Reformaţii au stat între 1566-1572 sub oblăduirea unui superintendent antitrinitarian, apoi au ajuns sub păstorirea unui episcop de Confesiune Augustană, Dionisie Alesius, iar din 1576 comunităţile reformate din Transilvania au avut, în sfârşit, un superintendent reformat în persoana lui András Thorday. În concluzie, dacă în 1568 nu a mai existat oficial *religia*/confesiunea reformată, în 1576 însă, ne-am aştepta ca situaţia să fie deja clarificată, superintendenţii să îşi cunoască comunităţile, iar comunităţile să ştie de cine aparţin. Perioada echivocului teologic şi confesional, al limitelor religioase permeabile care au caracterizat atât societatea cât şi politica religioasă a anilor 1550-1560 ar fi trebuit să ajungă la sfârşit.

Ca şi în cazul antitrinitarienilor, situaţia a fost mai complicată, aşa cum reiese din articolele dietale din 1576-1577:

Dieta de la Cluj (20-26 mai 1576): „În ceea ce priveşte chestiunea învăţătorilor [spirituali] am hotărât următoarele: deoarece potrivit articolelor de până acum s-a permis ca cei aflaţi în religia lui Francisc Dávid să aibă un superintendent, să-i poată convoca pe preoţii de aceeaşi credinţă cu el din Cluj şi Turda, dar cei care sunt de aceeaşi religie cu cea a popii Dionisie [Alesius], pe aceia să nu-i cheme în adunare, ci autoritatea de odinioară a lui Dionisie să fie păstrată printre ai săi."[130]

Dieta de la Turda (21-25 Octombrie 1577):

> În ceea ce priveşte religia, Măria Ta să păstreze şi să apere toate stările după vechile articole, potrivit demnităţii tale, iar dacă ar fi sau vor fi inovaţii, atunci să fie pedepsit după ancheta superintendentului, ca toate

127 Horn, *Hit*, 118-119.
128 Ibidem, 109.
129 Ibidem, 95.
130 *EOE* III, 108.

să rămână în starea lor [de dinainte]/ Andrei Thorday să aibă autoritatea să umble prin ţară, să viziteze toate locurile şi pretutindeni să-i poată conduce, îndruma, învăţa, admonesta pe preoţii de religia lui şi să ţină sinoade, să îi poată încuraja, sfătui, instrui chiar şi pe preoţii aflaţi în altă religie; să îi poată aduce la religia lui, însă fără violenţă. În schimb, celeilate părţi, lui Francisc Dávid, i se permite, ca şi până acum, să ţină sinod doar la Cluj şi Turda, iar jurisdicţia sa să nu se întindă asupra persoanelor ecleziastice de altă confesiune, ci doar asupra propriilor [oameni].[131]

În articolul dietal din 1576 care a confirmat despărţirea definitivă a antitrinitarienilor şi reformaţilor, este vorba, de fapt, de confuzia la nivelul comunităţilor parohiale privind apartenenţa lor confesională şi administrativă. Conţinutul teologic este în acest context irelevant, apartenenţa fiind dictată de persoana superintendentului. Astfel, există o religie a lui Francisc Dávid şi comunităţi care sunt de aceeaşi credinţă cu „popa Dionisie" (Alesius). În acelaşi timp, articolul este interesant şi din punctul de vedere al istoriei terminologiei. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea *religie, credinţă* şi *confesiune* erau termeni interşanjabili, ceea ce este cu atât mai important, cu cât în 1576 „confessio", mărturisirea de credinţă formală, a jucat un rol secundar sau chiar nu a fost relevantă pentru definirea comunităţilor confesionale. La această realitate se referă Mihály Balázs în legătură cu articolul dietal de la Turda din 1568. Existau elemente ale unor confesiuni/mărturisiri de credinţă, cel mai departe ajungând Biserica de orientare wittenbergensă, însă niciuna dintre comunităţile de credinţă din Transilvania nu formulase încă o mărturisire de credinţă proprie şi nici nu adoptase una existentă deja.[132]

Articolul dietal din 1576 este marcat de temerea că delimitarea dintre cele două biserici nu se va face în avantajul superintendentului reformat şi Francisc Dávid îşi va extinde jurisdicţia pe seama colegului său de orientare helvetă. Articolul dietal din 1577, în schimb, a lărgit jurisdicţia episcopului reformat pe seama antitrinitarienilor. În timp ce Francisc Dávid trebuie să-şi restrângă activitatea la Cluj şi Turda, superintendentul reformat putea nu doar să viziteze clerul antitrinitarian, ci îi este şi permis să misioneze în rândurile lor.

131 *EOE* III, 122-123.

132 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 18.

Acest tratament preferenţial al celor doi superintendenţi, precum şi a comunităţilor acestora, permite concluzia, că sub Ştefan Báthory, catolic asumat, biserica reformată a fost resuscitată şi reconstruită, înainte să înceapă restauraţia catolică. După 1577 însă, cele două biserici protestante majoritar maghiarofone sunt amintite împreună, aşa cum se întâmplă în legea înnoită a inovaţiei din 1578: „Să-l citeze pe inovator imediat şi să fie interogat de superintendenţii celor două religii, de Măria ta şi autorităţile din ambele religii şi dacă va fi găsit inovator, atunci Măria ta să-l suspende şi să-l îndepărteze [...]".[133]

De fapt, articolul este îndreptat, fără a fi nominalizat, împotriva lui Francisc Dávid şi legat de sinodul antitrinitarian din 1578, la care a fost adoptată confesiunea nonadorantistă. Procesul împotriva lui Francisc Dávid trece însă dincolo de limitele confesionale, nefiind tratat ca o problemă internă a bisericii antitrinitariene. După acest proces, prin care curentul radical, nonadorantist, a fost marginalizat, situaţia nobilimii antitrinitariene s-a ameliorat. În Biserica antirinitariană au loc schimbări, moderaţii din jurul lui Demeter Hunyadi se impun, cel puţin la nivelul conducerii, iar în elita reformată are loc o schimbare de generaţii.[134]

Pentru interpretarea articolelor dietale din 1568 şi 1571, trebuie luat în calcul şi pasajul deja discutat din hotărârea Dietei de la Mediaş din 1588: „ca astfel să fie păstrată libertatea religioasă, potrivit vechilor articole, în religia acceptată [in recepta religione]",[135] deoarece acesta este modelul interpretativ până în zilele noastre. Situaţia din 1588, fundamental diferită din punct de vedere politic de cea din 1568 şi 1571, este proiectată asupra trecutului. Astfel articolele dietale sunt investite cu un conţinut care corespundea nevoilor anului 1588, dar care nu existau încă în 1568.

Sub cancelarul Kovacsóczy (1578-1594) elita nobiliară ardeleană se reaşează, astfel că reformaţii şi antitrinitarienii se apropie, mai ales că între timp apăruse un duşman comun: ordinul iezuit.[136] Articolele dietale din 1588 şi 1591 au fost promulgate în condiţiile solidarizării dintre reformaţi şi antitrinitarieni. În lupta împotriva iezuiţilor,

133 Dieta de la Cluj, 27 aprilie-5 mai 1578, *EOE* III, 125..
134 Horn, *Hit*, 142.
135 *EOE* III, 240.
136 Horn, *Hit*,143-145.

antitrinitarienii devin religie receptă. Însă, din nou, textul articolelor se fereşte de nominalizările confesiunilor.

Farkas Kovacsóczy făcea parte din categoria aristocraţiei funcţionăreşti, cu studii (mai ales) la Padova, a cărei apartenenţă religioasă, aşa cum am văzut în capitolul anterior, este un protestantism foarte lax şi deschis, simpatiile religioase adevărate ale acestor *politiques* ardeleni oscilând între un calvinism foarte lax, antitrinitarismul nonadorantist şi respingerea oricărui fel de religie.[137] Având în vedere idealurile antitrinitarismului timpuriu de a unifica religiile abrahamitice precum şi activitatea lui Palaeologus şi Neuser la Cluj, se ridică întrebarea legitimă, în ce măsură opţiunea cercului lui Kovacsóczy a fost influenţată de simpatie pentru Imperiul Otoman sau chiar pentru Islam? Temerea aceasta a existat în epocă, pornind de la aripa radicală a antitrinitarismului şi dezideratului acestuia de a „elimina diferenţele dintre Islam, Creştinism şi Iudaism, în numele unei credinţe monoteiste şi nedogmatice"[138] şi de a se îndepărta astfel de Occident.[139]

Polemica confesională din secolul al XVI-lea a supravieţuit într-o formă sau alta până în secolul al XXI-lea, fie damnând unitarianismul pentru apropierea de Islam, fie văzând în antitrinitarienii ardeleni nişte precursori ai activismului multiculturalist.[140] În acest sens, există şi o interpretare a articolului dietal din 1568, ca fiind de inspiraţie musulman-otomană, şi anume din decretul paşei de la Buda din 1548.[141] Concluzia autoarei, Susan Ritchie, este că fundamentul „edictului de la Turda" a fost format din gândirea lui Francisc Dávid, influenţele umaniste şi influenţa politică şi legală a Imperiului Otoman: „It is my final assertion that the 1568 Edict of Torda would be unthinkable were if not for the direct political influence of the Ottoman example and the indirect cultural influences that resulted from two cultures enmeshed in more ways that any textual evidence alone will ever adequately reveal".[142] Szilárd Szilágyi demonstrează însă, că tezele autoarei nu

137 Ibidem, 152; Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 27.
138 Kruppa, *Die Religionspolitik*, 140.
139 Ibidem, 139.
140 Balázs, *Közel az Iszlámhoz*?, 157-159.
141 Susan Ritchie, *The Islamic Ottoman Influence on the Development of Religious Toleration in Reformation Transylvania,* în: Seasons (April/Summer 2004), 59-70 apud Szilágyi, *A fost decretul?*, 107-108.
142 Ibidem, 108, nota 12 şi 13.

pot fi susţinute, deoarece înţelegerea toleranţei religioase în Islam, ca şi în Imperiul otoman, excludea două elemente importante ale articolului dietal din 1568: posibilitatea misionării şi interpretarea personală a textelor sacre.[143] Astfel, articolul dietal de la Turda este mai aproape de înţelegerea europeană a libertăţii religioase, decât de cea musulmano-otomană.[144]

Dacă recitim ce a scris Francisc Dávid despre naşterea Islamului, atunci imaginea se complică din nou. „Puţin mai târziu, provinciile orientale s-au lepădat de creştinism, pentru că mărturiseau ştiinţa despre Dumnezeul Treimii, despre care nici profeţii şi nici apostolii nu ştiau nimic, iar credinţa turcilor a fost introdusă, aşa cum Mahomed însuşi o recunoaşte deschis în cartea sa numită Alcoran, în care se luptă acerb cu Dumnezeul Treimii şi împotriva zeilor creaţi de creştini şi proclamă că Dumnezeu e unul şi fără urmaşi, aşa cum propovăduiesc învăţaţii şi filosofii romani."[145] Motivul naşterii Islamului este deci doctrina Treimii, răul fundamental din punct de vedere antitrinitarian. Islamul apare în acest context ca încercare de corectură a creştinismului. Din fragment nu reiese însă, că Islamul ar fi fost privit de Dávid ca expresia perfectă a monoteismului, ci mai degrabă ca expresie a eşecului creştinismului. Simpla existenţa a Islamului este un *scandalon* şi devine astfel un avertisment pentru necesitatea continuării Reformei.

Idealul unificării tuturor religiilor monoteiste ca scop ultim al Reformei, nu implica ideea că Islamul şi Iudaismul ar reprezenta căi la fel de viabile pentru mântuire, la fel cum nu este nici mărturia simpatiei lui Dávid faţă de Imperiul Otoman. Dealtfel, susţinerea pentru filohabsburgul Gáspár Bekes dovedeşte că elita politică şi intelectuală unitariană era pragmatică din punct de vedere politic. Această atitudine pragmatică a caracterizat şi cercul lui Kovacsóczy, iar opţiunea politică a acestuia a fost motivată strict politic şi nu de vreo simpatie ascunsă pentru Islam sau admiraţia pentru Imperiul Otoman.

143 Ibidem, 128, 137; cf. Balázs. *Közel az Iszlámhoz*?, 171.

144 Szilágyi, *A fost decretul?*, 132, 137; cf. Balázs, *Közel az Iszlámhoz*?, 170-171.

145 Dávid Ferenc, *Rövid magyarázat*, 307 r-307v; Balázs, *Megjegyzések*, 55-56

5. Articolul dietal din 1595. Paradoxul antitrinitarian

Articolul dietal din 1595 este foarte cunoscut, mai ales datorită confuziei cu articolul dietal din 1568. Dar, de regulă se cunoaşte doar prima parte:

> În ceea ce priveşte religia, am decis ca religiile recepte şi anume, catholica sive romana, lutherana, calvinistica şi ariana să fie pretutindeni libere.[146]

Însă, chiar şi acest paragraf scos din context ridică o problemă importantă. Cum de a ajuns catolicismul, care în 1591 apare ca religie nereceptă, abia tolerată, să ajungă printre religiile recepte, fiind chiar prima din enumerarea confesiunilor? Din articolele dietale precedente, ca şi din textul integral al articolului,[147] reiese că articolul dietal din 1595 nu putea să fie rezultatul unei evoluţii „fireşti".[148] Articolul dietal în sine conţine paragrafe lungi, în care stările îşi exprimă recunoştinţa pentru pedepsirea adepţilor partidei filo turceşti.[149]

Articolul din 1595 stă, pe de-o parte, în tradiţia legii inovaţiei, ale cărei prevederi sunt înnoite şi aprofundate, iar pe de altă parte, deşi legea din 1588 este abolită, activitatea şi libertatea de mişcare a iezuiţilor sunt îngrădite în continuare. Primul paragraf, care conţine decizia privind cele patru religii recepte, reprezintă de fapt ruptura cu articolele dietale din 1588 şi 1591, în timp ce paragrafele care urmează, relativizează această ruptură, nu doar pentru catolici, ci şi pentru celelalte confesiuni, aşa cum reiese din confirmarea legii inovaţiei.

Decizia dietală din 1595 a fost rezultatul unei turnuri în politica externă a Transilvaniei, percepută şi de contemporani ca o ruptură cu urmări grave pentru politica internă.[150] Chiar dacă articolul din

146 *EOE* III, 472.
147 Ibidem, 472.
148 Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 26-27.
149 Articolele 40-42, *EOE* III, 477-478.
150 *Hídvégi Mikó Ferencz története 1594-1613* [în continuare: *Hídvégi története*], în: *Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*, Második osztály: Írók, hetedik kötet, Pest 1863, 137-140.

1595, ca de altfel şi cele precedente, reflectă în aparenţă ritualul jocului politic al regimului de stări,[151] el a fost rezultatul unei lovituri de stat şi a constrângerii Dietei prin forţă militară (membrii Dietei au fost ţinuţi prizonieri în reşedinţa princiară înconjurată de soldaţi).

În 1594, principele Sigismund Báthory a decis la îndemnul iezuiţilor, dar şi a unor politicieni protestanţi, ca Ştefan Bocskai şi Albert Huet,[152] fără să consulte stările, să abandoneze politica filo turcă şi să se alăture Casei de Habsburg.[153] Adversarii acestei turnuri au fost executaţi, iar o parte a elitei intelectuale a Transilvaniei a căzut astfel victimă ambiţiilor politice ale principelui.[154] Pentru principe s-a ivit astfel ocazia de a-şi impune dorinţa de a declara catolicismul religie receptă, fundamentală pentru orientarea pro habsburgică.

În 1595, antitrinitarismul este deci o religie receptă cu o denumire propriu-zisă, în condiţiile în care şi-a pierdut o bună parte a propriei elite, prin convertirile din anii 1580, apoi în 1594, prin execuţiile din

---

151 Johannes Bukhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, 66.

152 *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum Sive Annales Hungarici et Transilvanici opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis, edidit Josephus Trausch Coronensis. Pars I. Complectens Annales Ann. 990-1630*, Coronae 1847, 114.

153 „[...] au dat cu piciorul în frumoasa noastră pace cu împăratul turc", *Hídvégi historiája*, 139 (în original expresia este mult mai drastică); Balázs, *Über den europäischen Kontext*, 27.

154 Vgl. Michael Weiss, „In diesem Landtage den 30. August lasset Sigismundus zu Clausenburg enthaupten den Kendi Sándor, Kendi Gábor, Iffiu János, Forro János, und den Gergely Deák, wohlerfahrene, und hochgelahrte Leute. Báthori Boldizsár, sein Vetter, zu Fogarasch Wolfgangus Kovachyoczi Cancellarius, magne pietatis, et eruditionis, vir, item, der Kendi Ferencz werden in Eisen geschlagen, nach Gialu geführet, und hernach erwürget auf des Stefani Josika, so dem Kovachyozi succediret, Angeben. Mortui non mordent." *Liber annalium raptim scriptus per Michelem Weyss Mediensem, Senatorem Coronensis, in quo conscribendo, etsi non eam (chare haeres) quam merito debuissem, adhibere potui diligentiam, nihilominus tamen charum tibi Eum speravi futurum, ob studium et voluntatem singularem in te meam, quam praesento, dum commemorando qualitercunque tandem annales hosce, non me, sed te iis docere cupio. 1590-1612. Continuatio usque 1615*, în: Eugen von Trauschenfels (ed.), *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens* (Neue Folge), Kronstadt 1860, 144.

Piaţa Mare a Clujului.[155] Numele care i-a fost atribuit, cel de „arian", este polemic, denigrator, fiind legat de de una dintre cele mai vechi erezii creştine, respinsă în aceeaşi măsură de catolici şi protestanţi. În 1600, la Dieta de la Leţ, articolul din 1595 este reluat, însă antitrinitarienii apar cu o denumire nouă, folosită până zilele noastre, cea de unitarieni. Această denumire este neutră şi sintetizează foarte bine teologia unitariană, şi anume credinţa într-un Dumnezeu unic şi indivizibil. Ca şi în 1595, avem de-a face cu o situaţie paradoxală, numele nepolemic al unitarienilor este atribuit într-o perioadă în care însăşi existenţa unitarianismului ardelean era în pericol.[156]

6. Concluzii

Legătura dintre articolul dietal din 1595 şi cele din 1568 şi 1571 este ambivalentă şi paradoxală. Pe de o parte, legea din 1595 poate fi interpretată în contrast cu cele din 1568 şi 1571, şi anume, ca eşec al lor. Prin recunoaşterea a patru religii recepte, încercarea de a restabili unitatea teologică a Reformei sau, citit altfel, a uniformităţii religioase prin libera propovăduire şi sublinierea rolului comunităţilor pe seama ierarhiei ecleziastice, a fost definitiv îngropată. Pe de altă parte însă, libertatea popovăduirii decisă în 1568 şi 1571 a format fundamentul articolului dietal, căci fără decriminalizarea parţială a pluralismului teologic nu s-ar fi format confesiunile. Formarea confesiunilor a fost un rezultat legitim al acestei legislaţii, însă nu cel sperat de teologii şi politicienii antitrinitarieni.

Legislaţia religioasă a Transilvaniei ne arată că relaţia dintre naţiune şi religie a fost complicată, iar cele două categorii nu pot fi întotdeauna despărţite tranşant. Paragraful „uitat" din 1568 este o dovadă în acest sens. Dacă în 1568 ar fi fost vorba de religii recepte şi tolerate, atunci comunităţile păstorite de superintendentul Gheorghe ar fi fost printre *religiile* recepte. În articolul dietal este vorba de conflictele superintendentului cu clerul şi mirenii care nu vor să asculte de el şi care ţin

155 Horn, *Hit*, 152-157.

156 Ibidem, 156-159; cf. *Demetrii Napragy electi episcopi Transilvaniensis de Transsilvanicis rebus ad sacratissimum caesaream regiamque maiestatem memoriale*, în: *EOE* V, 167-168, 174.

de vechea credinţă. Oficial avem de-a face cu o biserică protestantă, chiar dacă majoritatea membrilor nu au acceptat acest lucru. Din acest punct de vedere, situaţia din biserica românească seamănă cu cea din „religia clujeană" de după 1566, în care superintendentul păstoreşte membrii de diferite curente teologice.

Ortodocşii au, potrivit articolului din 1568, o identitate religioasă perceptibilă. Deşi se opun mijloacelor reformatorice, imaginea lor nu este mai rea decât a catolicilor. În articolele dietale din secolul al XVI-lea, măsurile împotriva clerului ortodox nu sunt atât de stricte ca în cazul iezuiţilor sau a catolicilor în general, chiar dacă limbajul oscilează între paternalism şi dispreţ.[157]

Apartenenţa la una din religiile recepte nu însemna şi apartenenţa la una din stările constituţionale ale Transilvaniei. Această apartenenţă oferea doar protecţie împotriva desfiinţării comunităţii religioase, nu însă în faţa discriminării şi a persecuţiei. Naţiunile constituţionale erau legate de religiile recepte, însă apartenenţa la o religie receptă, chiar dacă era a principelui, nu era suficientă pentru a face parte dintre aceste naţiuni. Iobagii care aparţineau unei religii recepte, rămâneau iobagi. Starea de iobag, aşa cum stabileşte Tripartitum-ul, nu ţinea de religie, etnie sau origine (autohtonă sau colonist din altă ţară).[158] Ortodocşii puteau să aparţină micii nobilimi şi să fie înnobilaţi fără obligaţia de a se converti.[159] Însă, pentru a urca în ierarhia nobiliară, era obligatoriu să aparţină unei religii recepte.

---

157 Cf. Dieta de la Turda, 21-24 octombrie 1579, *EOE* III, 144, în care românii protestanţi sunt numiţi „cei de religie creştină", ceea ce implică excluderea ortodocşilor din rândul creştinilor.

158 Quorum multiplex est conditio. Nam alii sunt Hungari, alii Saxones et Germani, alii vero Bohemi, et Sclavi Christianae fidei professores. Praeterea quidam sunt, Volachi et Rutheni: quidam autem Rasciani sive Serviani et Bulgari, Graecorum sequentes errores. Sunt insuper Philistei et Comani, in terris regalibus residentes, et habitantes, Christianam pariter religionem profitentes. Ruthenorum vero, et Bulgarorum alii nostrae fidei, alii autem Graecorum errori sunt adhaerentes.", István Werbőczy, *De villanorum, quos jobagyones nuncupamus, conditionibus, et legibus,* în: Kolosvári Sándor, Óvári Kelemen (ed.), *Werbőczy István Hármaskönyve*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1897, 404-406.

159 Botond Gudor, Ana Dumitran, *Înnobilarea românilor în epoca principatului autonom al Transilvaniei şi semnificaţiile sale religioase*, în: Mediaevalia Transilvanica 3 (1999), Nr. 1–2, 27–42.

Revenind la constatarea lui Ludwig Binder, putem constata că în 1600 antitrinitarienii aveau în spate o evoluţie stranie. În 1566, când începe marşul lor triumfal, sunt absenţi din articolele dietale. În 1568-1571, când antitrinitarismul devenise de facto religie de stat, articolele dietale tac. Începând din 1572 devin vizibili, întâi ca „secta" lui Francisc Dávid, apoi, când situaţia lor juridică se ameliorează, îi putem intui din textul articolelor dietale. Când, în sfârşit antitrinitarismul a devenit vizibil în articolele dietale şi are o denumire propriu-zisă, antitrinitarismul trece printr-o perioadă de criză existenţială.

Epilog.

„[...] am aflat, că unii care ne sunt răuvoitori au acuzat oraşul în faţa Ta de sabatarianism"[1]

În septembrie 1608, Dieta Transilvaniei hotărăşte întemeierea unei comunităţi reformate la Cluj:

> Din voinţa unanimă şi din consensul stărilor celor trei naţiuni şi a întregii Diete va fi cum a voit Măria Ta, să poată fi adus un preot de religia Măriei Tale la Cluj şi, fără să-i perturbe pe ceilalţi creştini din Cluj, să predice într-un loc anume, acolo unde Măria Ta doreşte, *cum omnibus functionibus et ministeriis ecclesiasticis*.[2]

Prin acest articol, Dieta îi făcea o favoarea principelui Gabriel Báthory permiţându-i în acelaşi timp să încalce legea,[3] deoarece potrivit principiului *major pars*, stabilit la Dieta din 1581, doar confesiunea majoritară numeric avea dreptul la exercitarea publică a religiei.[4] La Cluj trăiau reformaţi, însă erau prea puţini pentru a avea dreptul la şcoală şi biserică. După o absenţă de aproape 30 de ani, în 1598 au reapărut reformaţii, refugiaţi din Oradea,[5] spărgând astfel omogenitatea confesională a oraşului.

Principiul *major pars* care urmărea să-i împiedice pe principi să fondeze cu de la sine putere comunităţi religioase în oraşe, a devenit fundamental în

---

1 *A kolozsvári tanács tiltakozása a szombatosság ellen 1608 v. 1609-ben*, în: Keresztény Magvető, XXI (1886), Nr. 6, 349

2 Dieta de la Cluj, 21-27 septembrie, *EOE* VI, 111.

3 Pentru semnificaţia politică a comunităţii reformate din Cluj, întemeiate în 1608/1609 cf. Szász Anikó, *A kolozsvári református egyházközség világi tisztviselői a 17. század második felében* [în continuare: Szász, *Kolozsvári református egyházközösség*], în: Dáné Veronka, Oborni Teréz, Sipos Gábor (ed.), *„...éltünk mi sokáig két hazában." Tanulmányok a 90 éves Kiss András tiszteletére*, Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012, 301.

4 Kiss András, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 332; Gábor Sipos, *Reformaţii din Cluj în secolele XVII-XVIII* [în continuare: Sipos, *Reformaţii*], în: *Cluj-Kolozsvár-Klausenburg 700*, 313.

5 Kiss, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 332.

relaţiile dintre reformaţi şi unitarieni în secolul al XVII-lea, şi a fost folosit, începând cu Gabriel Báthory, de principii reformaţi împotriva unitarienilor.[6] Întemeirea primei comunităţii reformate la Cluj a fost un gest politic, prima intervenţie a principelui în sistemul juridic al ţării, prima încălcare a legii. Deşi consiliul oraşului iniţial nu s-a conformat întru totul voinţei princiare mijlocite prin Dietă, refuzând să dea reformaţilor fosta biserică dominicană din cetatea veche (în clădirea mănăstirii funcţiona colegiul unitarian),[7] măsura principelui nu a fost privită cu ostilitate.[8] Mai mult, până în 1611, relaţiile dintre Cluj şi Gabriel Báthory au fost amiabile.[9]

În 1609, comunitatea reformată a primit biserica dominicanilor (care oricum stătea goală),[10] însă donaţia formală şi intabularea au fost amânate. Probabil, bănuieşte András Kiss, pentru a nu provoca inutil oraşul.[11] Abia în 1612 procedura este încheiată prin hotărâre dietală:

> Deoarece în adunarea generală de la Cluj din anul 1608 am hotărât cu voinţă egală, ca la Cluj confesiunea adevărată ortodoxă despre Sfânta Treime, numită de confesiune helvetă, să fie receptată şi propovăduită public de învăţătorii de respectiva confesiune, pentru care din bunăvoinţa şi grijii părinteşti a Măriei Tale a fost rânduită şi dată biserica goală din Cetatea Veche, pe care donatarii au intabulat-o deja *legitime sine omni contradictione* iar donaţia Măriei Tale *in formam privilegii sui redegit*: de aceea, noi, Dieta, acceptăm donaţia şi privilegiul Măriei Tale, şi fiind de acord în toate, le-am inserat *sensualiter* în articolul de faţă, ca donaţia milostivă a Măriei Tale precum şi [pe baza] deciziei noastre, respectiva biserică să rămână în proprietatea lor [a reformaţilor] *in perpetuum*."[12]

Între 1608 şi 1612 au avut loc evenimente care pot fi numite, fără exagerare, dramatice, şi care au afectat atât puterea principelui, cât şi

---

6 Ibidem, 330.

7 Sipos, *Reformaţii*, 313.

8 Kiss, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 332.

9 Kiss András, *Báthory Gábor és a kolozsvári református ekklézsia megalakulása* [în continuare: Kiss, *Báthory Gábor*], în: Papp Klára, Jeney-Tóth Annamária, Ulrich Attila (ed.), *Báthory Gábor és kora* [în continuare: *Báthory Gábor*], Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó 2009, 298

10 Textul documentului cf. Kiss, *Báthory Gábor*, 302-304.

11 Ibidem, 298.

12 Dieta de la Sibiu, 15-25 mai 1612, *EOE* VI, 228.

relaţia dintre Cluj şi principe. Dacă în 1608, Gabriel Báthory a fost la începutul domniei sale, în 1612 era în deplinătatea puterii princiare. Această schimbare se reflectă şi în textul articolelor dietale, în care calvinismul este numit în 1608 „religia Măriei Tale", iar în 1612 este definit drept „confesiunea adevărată ortodoxă despre Sfânta Treime, numită de confesiune helvetă". Dacă în 1608, majoritatea unitariană este numită „ceilalţi creştini din Cluj", unitarianismul fiind astfel egal cu calvinismul – ca valoare teologică, desigur –, pentru că potrivit legii din 1595, oricum cele două confesiuni erau egale, în 1612 în schimb, calvinismul este confesiunea adevărată, drept credincioasă, trinitariană, ceea ce îi transforma implicit pe unitarieni în aderenţii unei credinţe false. Astfel, comunitatea reformată devine o insulă a creştinismului adevărat într-o mare de eretici, chiar blasfemiatori.

Cezura care a făcut posibil articolul dietal din 1612, care reflectă şi cedarea Clujului în faţa voinţei princiare, a fost rezultatul nesocotirii totale a legilor ţării: cucerirea şi ocuparea Sibiului în 1610, considerat anul de cotitură în orientarea politică a principelui.[13] Pentru Cluj, aşa cum am menţionat, anul decisiv a fost 1611, când relaţia ambiguă a principelui cu Clujul[14] s-a transformat în ostilitate deschisă care i-a adus lui Báthory, până la urmă, şi moartea. Clujenii i-au trântit în 5 octombrie 1613 literalmente uşa în nas, când fugea din faţa duşmanilor săi şi căuta refugiu printre zidurile oraşului.[15]

De fapt, relaţia dintre Cluj şi Gabriel Báthory a fost minată de la început. Politica faţă de Cluj a fost marcată de confesiunea oraşului. Dacă în cazul Sibiului şi Braşovului, componenta confesională a fost neglijabilă – chiar dacă ulterior ocuparea Sibiului, prin care a încetat temporar să mai fie oraş săsesc (din punct de vedere juridic), a contribuit la turnura ortodoxă a luteranismului ardelean[16] –, în cazul Clujului, în schimb, unitarianismul a jucat un rol fundamental. Cu alte cuvinte, dacă Sibiul şi Braşovul au fost atacate pentru că au fost oraşe săseşti (din punct de vedere juridic), Clujul a fost atacat pentru că era unitarian.

---

13 Horn Ildikó, *Báthory Gábor belpolitikája*, în: *Báthory Gábor és kora*, 149.

14 Jeney-Tóth Annamária, *Báthory Gábor familiárisai. Kísérlet egy udvari csoport rekonstrukciójára* [în continuare: Jeney-Tóth, *Báthory Gábor*], în: *Báthory Gábor és kora*, 175.

15 Jeney-Tóth, *Báthory Gábor*, 178.

16 Binder, *Die Geistliche Universität*, 55; Szegedi, *Konfessionsbildung*, 154-156.

Chiar fondarea comunităţii reformate în sine a fost un gest politic, însă următorul pas a dezvăluit intenţiile principelui cât se poate de clar. Este vorba de ameninţarea principelui de a închide şi sigila biserica şi şcoala (unitariană) sub pretextul, că ar fi, de fapt, sabatariene. Zvonul că unitarienii clujeni ar fi de fapt sabatarieni era cu atât mai periculos cu cât sabatarianismul fusese exclus din Biserica unitariană şi interzis sub principele Sigismund Rákóczy în 1606,[17] punând astfel oraşul şi Biserica unitariană într-o primejdie existenţială.

Împotriva acestei intenţii, consiliul oraşului a formulat un protest:

> Milostive Principe, am aflat că unii care ne sunt răuvoitori au acuzat oraşul în faţa Ta de sabatarianism şi au spus că noi am fi de credinţă evreiască, drept care Măria Ta s-a mâniat şi a vrut să ocupe şi să sigileze biserica şi şcoala noastră. De aceea, trebuie să ne îndreptăm către Măria Ta ca principele nostru, pentru că noi nu suntem nici sabatarieni, nici de credinţă evreiască şi nu ţinem de niciun articol al religiilor şi credinţelor [amintite], ci [mărturisim împreună] cu toată creştinătatea, cu care credinţa noastră concordă în fundamentele ei [luate] din scrierile evangheliştilor şi profeţilor, pentru că administrăm botezul şi Cina Domnului, potrivit învăţăturii lui Isus Hristos, a discipolilor săi şi evangheliştilor, şi ţinem cu sârg la această credinţă a noastră, pe care au ţinut-o şi mai vechii principi creştini, iar noi am crescut cu ea din copilăria noastră şi în ea am fost crescuţi, şi îl lăudăm pe atotputernicul Dumnezeu-Tată şi pe unicul său Fiu, Isus Hristos: şi nădăjduim la gloria şi viaţa veşnică tămăduitoare, care vor fi pecetluite de Sfântul Duh./De aceea, Te rugăm, Măria Ta, ca domnul nostru şi principe milos, în numele şi pentru dragostea măritului Dumnezeu, ca Măria Ta să se poarte ca un principe cu frică de Dumnezeu şi să ne păstreze în religia şi confesiunea noastră obişnuită şi receptă şi să nu le permită nici altora, s-o perturbe, iar noi îi vom răsplăti Măriei Tale în timpul vieţii noastre cu credinţă, pentru a-i mulţumi lui Dumnezeu şi să-l lăudăm pentru această milostenie [...][18]

17 Kénosi, Uzoni, *Az Erdélyi Unitárius Egyház* I., 108; Gál Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900)* [în continuare: Gál, *Kolozsvári unitárius kollégium*], Kolozsvár 1935, 60.

18 Ibidem, 349-351.

Protestul este o scurtă mărturisire de credinţă, printr-o delimitare de sabatarianism şi iudaism şi identificarea cu creştinismul. De fapt, este o expunere a unui creştinism minimalist din punct de vedere dogmatic, un unitarianism al căii de mijloc, cu care se puteau identifica toate curentele antitrinitariene, dar cu care, până la urmă, puteau să se identifice şi creştinii trinitarieni: conţine persoanele Treimii, fără a le uni şi dezvălui originea şi funcţiile, sacramentele botezului şi împărtăşaniei, fără a intra în detalii (pedobaptism sau botezul adulţilor, prezenţa reală sau simbolică) şi se vede ca parte a creştinismului întreg, inclusiv din punct de vedere istoric. În acelaşi timp, nu se delimitează strict nici de propria istorie, fiind mai aproape de *Confessio in carcere,* decât de confesiunea oficială din 1579, adoptată după condamnarea lui Dávid.

Protestul consiliului, cu toate că este formulat teologic, are o dimensiune politică importantă, deoarece intenţia principelui a nesocotit şi libertăţile oraşului. Moştenirea acestei tentative a fost însă cu atât mai grea, cu cât Gabriel Báthory a stabilit astfel un model care va fi urmat de Gabriel Bethlen şi Gheorghe Rákóczy I. pentru a ataca biserica unitariană,[19] care, fiind religie receptă, nu putea fi desfiinţată.[20]

Acţiunile lui Gabriel Báthory împotriva unitarianismului au fost legate mai degrabă de ambiguitatea confesională a principelui, decât de propriile resentimente împotriva unitarianismului. Cu alte cuvinte, măsurile împotriva Clujului unitarian au fost determinate politic şi nu religios. Apartenenţa confesională a lui Gabriel Báthory nu este cunoscută cu exactitate, chiar dacă prin acţiunile sale pare a fi fost reformat. S-a născut în ramura catolică a familiei Báthory, dar a crescut

19 Kénosi Tőzsér János, Uzoni Fosztó István, *Az erdélyi unitárius egyház története*, II [în continuare: Kénosi, Uzoni, *Az erdélyi unitárius egyház,* II], Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2009, 51-56; Jakab, *Kolozsvár története*, II, 560, 640-647; Kovács Sándor, *Bethlen Gábor az unitárius egyháztörténet-írásban* [în continuare: Kovács, *Bethlen Gábor*], în: Dáné Veronka, Horn Ildikó, Lupescu Makó Mária, Oborni Teréz, Rüsz-Fogarasi Enikő, Sipos Gábor (ed.), *Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene* [în continuare: *Bethlen Erdélye*], Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület/Societatea Muzeului Ardelean 2014, 383-385.

20 „Când am început domnia, am jurat ca fiecare stare să aibă religia ei liberă. Îi urăsc pe ariani [unitarieni] mai mult decât orice şi dacă aş putea să încalc jurământul, i-aş goni cu bucurie din această ţară, dar eu ţin ce am jurat", *Gál Péter Bethlenhez Eszterházy Miklóstól küldetett követnek jelentése*, în: *EOE* VI, 143.

la Ecsed, reşedinţa ramurii calvine a familiei.[21] La Praga era considerat un reprezentant al intereselor Curţii pragheze şi a nobilimii catolice.[22] Báthory se manifesta ca un adept fidel al imperialilor şi un bun catolic.[23] Ca atare, le-a promis multe, printre altele, restaurarea catolicismului în Transilvania, inclusiv restituirea posesiunilor Bisericii catolice de dinaintea Reformei.[24]

Pentru planurile sale însă, mai ales pentru cele poloneze,[25] susţinerea necondiţionată a haiducilor era vitală.[26] Haiducii însă profesau un calvinism strict, drept care Gabriel Báthory a făgăduit susţinerea şi sprijinirea credinţei reformate, inclusiv prin combaterea catolicismului.[27] Evident, era imposibil să respecte ambele promisiuni care puneau în pericol existenţa Transilvaniei ca entitate politică,[28] indiferent dacă era vorba de refacerea catolicismului pre-reformatoric în Transilvania sau de distrugerea catolicismului ardelean, resuscitat după 1571 datorită rudelor sale catolice. Însă, indiferent de opţiunea principelui, unitarienii ar fi devenit victima ambiţiilor sale, deoarece ambele confesiuni au respins cu vehemenţă antitrinitarismul, ceea ce ar fi însemnat atacul mai mult sau mai puţin deschis împotriva Clujului.

Până la urmă, Gabriel Báthory a ales cartea calvinismului sau, pentru a-l cita pe András Kiss, „apartenenţa confesională nu a însemnat neapărat o mărturisire de credinţă, ci a slujit [şi] scopurilor sale politice."[29] În acest context, întemeierea unei comunităţi reformate în

21 Szilágyi Sándor, *Báthory Gábor fejedelem története*, Pest 1867, 81; Kiss András, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 330.

22 Ferenc Forgács către Strahlendorff, 17. Juli 1607, *EOE* V, 345, nota 3.

23 *EOE* V, 346.

24 „Offert restitutionem religionis catholicae bonorum ecclesiasticorum, offert perpetuam submissionem et dependentiam a corona Hungariae, offert studium et fidele servitium inclytae domui Austriacae, offert tot comitatus, quos ab Hungaria abruptos longa serie annorum principes Tranniae possiderunt." Forgács către Strahlendorff, 17 iulie 1607, *EOE* V, 347, nota 3.

25 Balogh Judit, *Székelyföldi karrierek. Az udvarhelyszéki nemesség hatalomszerzési lehetőségei a 16.-17. században* [în continuare: Balogh, *Székelyföldi karrierek*], Budapest: L'Harmattan 2011, 143; Kiss András, *Báthory Gábor*, 295.

26 Kiss, *Báthory Gábor*, 295.

27 Szilágyi, *Báthory Gábor története*, 81; Kiss, *Báthory Gábor*, 295; cf. idem, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 330.

28 Kiss, *Báthory Gábor*, 295.

29 Idem, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 330.

centrul antitrinitarismului ardelean, adică în cuibul ereziei şi blasfemiei, era un semn al seriozităţii sale în ceea ce priveşte asumarea unui calvinism strict. Dacă la început, aderenţa la calvinism a lui Gabriel Báthory s-a manifestat prin întemeierea unei comunităţi parohiale, precum şi prin ameninţarea cu închiderea instituţiilor centrale ale unitarienilor din Cluj (şi din întreaga Transilvanie), după 1610, când prin transformarea Sibiului în reşedinţă princiară principele încălcase fundamentele principatului, politica faţă de oraşul unitarian devine deschis punitivă. În 1611-1612, principele se răzbună pe presupusa neloialitate a Clujului.[30]

După recucerirea Clujului de către haiduci în martie 1612, a început o anchetă, pentru a clarifica atitudinea clujenilor în timpul asediului oraşului de către trupele lui Ferenc Forgách, iar formularele trimise conţineau jurământul pe „desăvârşita Sfântă Treime".[31] La aceasta se adaugă înţelegerea de la Tokaj, în urma căreia Gabriel Báthory urma să-i ducă pe haiduci pe teritoriul său şi să-i aşeze, pentru ca aceştia să nu mai fie motiv de război.[32] Adunarea generală (consiliul oraşului) care cunoştea conţinutul înţelegerii, se temea că principele furios, încălcând legile oraşului, îi va aşeza pe haiduci la Cluj, ceea ce îi îngrozise pe clujeni din două motive: brutalitatea mercenarilor şi/sau mai ales faptul că erau calvini şi puteau astfel să întărească comunitatea reformată.[33]

La aceste ameninţări s-a adăugat abolirea interdicţiei pentru nobili de a cumpăra case în oraşe, care mai erau deasupra şi eliberaţi de sarcinile publice.[34] Măsura nu s-a referit exclusiv la Cluj, însă în cazul Clujului, ca de altfel şi pentru oraşele libere de pe Pământul Crăiesc, ea avea o dimensiune confesională importantă, având în vedere compoziţia religioasă a nobilimii în prima jumătate a secolului al XVII-lea.[35]

---

30 Ibidem, 332-333.

31 Ibidem, 333.

32 Sepsi Laczkó Máté, *Lorándffi Mihály udvari concionatora krónikája és emlékezetre méltó hazai dolgoknak rövid megjegyzései 1521-1624* [în continuare: Sepsi, *Lorándffi*], în: Mikó Imre (ed.), *Erdélyi történelmi adatok*, III, Kolozsvár 1858, 133-142.

33 Kiss, *Kolozsvár és a Báthoryak*, 333.

34 Ibidem, 334.

35 Horn Ildikó, *Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575-1603)* [în continuare: Horn, *Le cercle*], în: *György Enyedi*, 89, 91, 96-97 ; idem, *Hit*, 142-159; idem., *„Én creaturaim vagytok, édes híveim." Az erdélyi elit változásai Bethlen Gábor korában* [în continuare: Horn, *Én creaturaim*], în: *Bethlen Erdélye*, 200.

În relaţia dintre Cluj şi Gabriel Báthory, zvonurile au jucat un rol important. Cucerirea şi transformarea Sibiului în oraş de reşedinţă a demonstrat că tânărul principe nu avea de gând să respecte fundamentele juridice şi politice ale principatului, dacă acestea îi stăteau în cale. Astfel, ameninţările privind închiderea bisericii şi şcolii sau posibilitatea aşezării haiducilor la Cluj, puteau deveni foarte reale. În acest context intimidant al extremei nesiguranţe şi al ameninţărilor permanente, a fost intabulată biserica donată în 1609.[36]

De aceea, moartea lui Gabriel Báthory şi alegerea lui Gabriel Bethlen ca principe a fost percepută ca o mântuire:

„Dumnezeu cel Sfânt, milostivindu-se de noi, [...] a izbăvit ţara şi oraşul de fostul principe".[37] Consiliul oraşului nu s-a mulţumit însă cu expresia bucuriei şi gratitudinii, ci a înaintat noului principe o petiţie:

> Noi, juzii din Cluj, împreună cu juzii regali, consiliul şi întreaga obşte (Universitas) a oraşului, depunem mărturie cu prilejul alegerii principelui, înainte ca Măria Ta să depună jurământul în faţa Dietei, că Gabriel Báthory, principele de dinainte, ne-a luat, încălcându-ne uniunea şi privilegiile, împotriva dorinţei şi voinţei noastre, şcoala din mănăstire şi a instalat un preot calvin, nesocotind astfel frumoasa libertate a oraşului nostru. Cerem Dietei, ca, la fel ca în cazul celorlalte oraşe, a căror libertăţi vechi au fost încălcate *vel in toto, vel in parte*, să fie înscris în forma jurământului princiar, că Măria Sa ne va restitui şi edifica privilegiile. Noi, din partea noastră, nu vom tolera în oraşul nostru pe preotul calvin şi vom lua mănăstirea în mâinile noastre./*Alioquin*, dacă nobila Dietă nu va lua în seamă privilegiile ţării noastre, atunci vom avea noi grijă de ele, potrivit Uniunii noastre.[38]

Petiţia de faţă nu mai este o mărturisire de credinţă, prin care reprezentanţii oraşului încearcă să-şi dovedească nevinovăţia prin delimitarea de sabatarianism şi afirmarea apartenenţei la creştinism, ci un text politic, prin care adunarea generală nu doar revendică, ci şi ameninţă că va trece la fapte, dacă noul principe nu va întreprinde nimic pentru

36 Kiss, *Báthory Gábor*, 304-308.

37 Protocoalele adunărilor generale; I/6 (1605-1670), fila 161, 2 noiembrie 1613.

38 *A kolozsvári tanács tiltakozása a kolozsvári óvári unitárius iskola elvétele ellen 1613*, în: *Keresztény Magvető*, XXII/2 (1887), 113-115.

a restabili privilegiile oraşului. Este drept, revendicarea clujenilor căpătase prin cererea de a-l expulza pe preotul calvin şi anularea donaţiei lui Gabriel Báthory o dimensiune religioasă importantă. Apărarea privilegiilor oraşului şi a caracterului său unitarian devin astfel identice. Încălcarea privilegiilor Clujului au însemnat însă şi încălcarea legilor ţării.

Clujenii nu bănuiau, că Gabriel Bethlen va începe la doar cinci ani de la urcarea pe tron persecuţia sistematică a unitarianismului, este drept nu direct, ci prin intermediul moştenirii lăsate de Gabriel Báthory, şi anume, suspiciunea de sabatarianism. Sabatarienii care jucaseră un rol important în societatea şi politica Transilvaniei prin personalităţi ca Simon Péchy sau Toma Borsos, au devenit duşmanii ţării, iar prin confuzia voită dintre unitarieni şi sabatarieni, unitarianismul putea fi atacat indirect.[39]

Adunată la Cluj, Dieta din noiembrie 1618 decide:

> Propositio illustrissimi domini principis contra Judaizantes sive Sabbatarios, et alios extra receptas confessiones nouam in Transsyluania sectam profitentes./De aceea, cunoscând şi mărturisind binecuvântarea lui Dumnezeu asupra stării noastre princiare, cea mai înaltă, prima şi cea mai necesară dintre preocupările noastre este, ca în împărăţia noastră slujirea adevărată a lui Dumnezeu să fie apărată şi să fie extirpată slujirea greşită a lui Dumnezeu ca şi a sectelor din afara religiilor recepte. În anumite părţi ale ţării noastre au început să se înmulţească sectele din afara religiilor recepte, ca iudeismul (sic) şi alte asemenea blestemăţii, iar dacă trecem cu uşurinţă peste ele, ne putem aştepta la pedeapsa cumplită a lui Dumnezeu, ale cărei semne negreşite le-am văzut deja cu ochii noştri. De aceea, vrând să curăţăm împărăţia noastră de asemenea secte blasfemiatoare, potrivit demnităţii noastre de principe, vom da de ştire înainte de toate Domniilor Voastre şi să vă îndemnăm cu dragoste să vă arătaţi cu adevărat zeloşi şi să-i căutaţi pe *autori, promotori, fautori* acestor secte şi să nu-i lăsăm nepedepsiţi, iar după decretele vechilor regi să hotărâţi, ca toţi aceea care, fie *publice* sau *privatim*, fie învăţători sau [făcând parte din] altfel de stări, vor fi găsiţi în sectele dinafara religiilor recepte, să fie pedepsiţi şi de acum încolo, fără nicio deosebire între persoane şi bunuri. Iar decizia Domniilor Voastre să fie *perpetuum decretum*, pentru ca astfel să îmblânzim mânia

39 *EOE* VII, 488-489; Kénosi, Uzoni, *Az erdélyi unitárius egyház,* II, 51-56; Kovács Sándor, *Bethlen Gábor*, 383-385.

îndreptăţită a măritului Dumnezeu; ca să fie şters renumele nostru ruşinos din cauza multelor religii. [...] De aceea am hotărât împreună cu toată Dieta, *communibus votis et suffragijs, pro perpetuo et nunquam tollendo decreto*, că dacă cineva din această ţară, de-ar fi învăţător sau om din orice stare, urmează ereziile din afara religiilor recepte, nu se converteşte la religia din care au *exorbitat* sau la oricare dintre religiile recepte până în ziua Crăciunului următor *a die promulgationis praesentium articulorum*, vor fi chemaţi prin directorul domnului Măriei Sale şi, de va fi dovedit vinovat, *legitime unico tantum termino, iuxta contenta decreti* să fie pedepsiţi fără nicio părtinire, atât persoana în cauză, cât şi patronii, promotorii şi susţinătorii.[40]

Sabatarienii erau, deci, consideraţi atât blasfemiatori, cât şi cei răspunzători pentru imaginea proastă a Transilvaniei, astfel că măsurile directe împotriva lor şi implicit împotriva unitarienilor au căpătat o dimensiune internaţională.[41] Ironia istoriei a fost, că în timpul domniei lui Bethlen situaţia catolicilor s-a ameliorat, astfel că iezuiţii puteau să se aşeze din nou în Transilvania şi să întemeieze şcoala din Mănăştur.[42]

A fost Gabriel Báthory un duşman al Clujului sau chiar al oraşelor? Relaţia principelui cu Clujul a fost mai complexă şi ambivalentă decât pare atunci când o reducem la dimensiunea confesională. Clujul cunoscuse sub Gabriel Báthory o perioadă de bunăstare,[43] ceea ce nu este în contradicţie cu acţiunile politice care au încălcat libertăţile oraşului. Principele nu voia un oraş sărac, ci un oraş servil, mut din punct de vedere politic. Astfel, politica faţă de Cluj poate fi pusă în legătură cu politica faţă de saşi şi de secui,[44] care toate se integrează în ceea ce unii

40 Dieta de la Cluj, 4-21 noiembrie 1618, *EOE* VII, 488-489.

41 Măsurile împotriva unitarienilor au avut susţinere internaţională, mai ales de la calviniştii olandezi, Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford 2000, 123-125.

42 În raportul lui Péter Gál din 1621 situaţia catolicilor este descrisă ca fiind satisfăcătoare, EOE VIII, 143; Hargittay Emil, *„...az ártatlanság még az ellenséget is gyakorta kegyességre indittya ...". Még egyszer a Káldi-biblia támogatásáról* [în continuare: Hargittay, *Ártatlanság*], în: *Bethlen Erdélye*, 357-361.

43 Kiss, *Kolozsvár*, 328.

44 Cf. Edit Szegedi, *„er blieb mit seinem Hof mehr, als es die Klausenburger Privilegien und Sitten erlaubten." Überlegungen zur Stände-und Religionspolitik von Gabriel Báthory* [în continuare: Szegedi, *„er blieb"*], în: Banatica 27 (2017),

istorici consideră că ar fi fost ţelul adevărat al lui Gabriel Báthory, „unificarea" Transilvaniei.[45] În mod concret, o asemenea politică însemna refacerea puterii militare a secuilor şi reducerea lor la anexa naţiunii nobiliare şi eliminarea naţiunii săseşti din jocul politic prin anihilarea autonomiei săseşti şi instalarea hegemoniei nobilimii reformate. Simplificarea sistemului de stări ar fi fost incompletă fără simplificarea sistemului confesional. Problema unitarianismului ardelean a fost, de fapt, statutul său de religie receptă şi nu simpla sa existenţă. Statutul de religie receptă i-a asigurat supravieţuirea, dar l-a făcut vulnerabil în contextul ambiţiilor internaţionale ale principilor.

407-424; pentru politica lui Gabriel Báthory faţă de secui, cf. „Doar că între domniile celor doi [Bocskai şi Bethlen] se intercalează cea a lui Gabriel Báthory [...] care pe de-o parte îi recuperează pe secuii iobăgiţi, iar pe de altă parte pe unii îi transformă în iobagi ai fiscului (practic ai principelui), donându-i apoi unor fruntaşi şi nobili." Gusztáv-Mihály Hermann, *O scurtă istorie*, 75-76.

45 Cf. Szilágyi, *Báthory Gábor*, 105; Lovas Rezső, *A szász kérdés Bethlen Gábor korában*, în: Századok 78 (1944), 420; P. Szabó Béla, *„Szászok Attya": Bethlen Gábor és az erdélyi szászok privilégiumai*, în: *Bethlen Erdélye*, 330.

Bibliografie

I. Izvoare

I.a. Izvoare manuscrise

1. Enyedi György, *Contra Antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romana brevis dissertatio,* mss, Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, cota MsU 1959/C.
2. Protocoalele adunărilor generale în: Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca (microfilm), cota 14-1-85-143 (I/1 1566-1569; I/2 1556-1565; I/3 1569); 14-1-85-144 I/3 (1569-1584); I/4 (1585-1598); 14-1-85-145 (1585-1605; 1605-1670).

I.b. Izvoare editate

1. *A kolozsvári magyar és szász unitárius czivakodása 1592-ben. Responsio Dnor. Saxonum ad obiecta Ungar. nat.*, în: Keresztény Magvető 20 (1885), 2, 90-93.
2. *A kolozsvári tanács tiltakozása a szombatosság ellen 1608 v. 1609-ben,* în: Keresztény Magvető, XXI (1886), Nr. 6, 349.
3. *A kolozsvári tanács tiltakozása a kolozsvári óvári unitárius iskola elvétele ellen 1613*, în: Keresztény Magvető, XXII/2 (1887), 113-115.
4. *Acta Capituli Barcensis,* în: *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, VIII/2, Annales ecclesiastici*, Kronstadt 2002, 1-127, 216-464.
5. *Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis*, Claudiopoli 1815 in: *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott,* Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben.
6. *Augsburgische Konfession. Confessio oder bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1630. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Ausgusto in comitiis Augustae Anno MDXXX,* în: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, [10]1986.

7. Binder, Ludwig, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*, Bukarest: Kriterion 1996.
8. *Catechismus Ecclesiarum Dei in Natione Hungarica per Transilvaniam*, Claudiopoli 1566.
9. *Catechismus Oder Christlicher Underricht/wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird*, Heidelberg 1563.
10. *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum Sive Annales Hungarici et Transilvanici opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis, edidit Josephus Trausch Coronensis. Pars I. Complectens Annales Ann. 990-1630*, Coronae 1847.
11. Dán, Róbert (ed.), *Defensio Francisco Davidis and De dualitate tractatus Francisci Davidis (Cracoviae 1582)*, Budapest, Utrecht: Akadémiai Kiadó, 1983.
12. Dávid, Ferenc, *Notae membrorum regni Christi*, în: Balázs Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1988, 223.
13. Dávid, Ferenc, *Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenröl valo tudomant meg homaliositotta. Es a Christus az ö hiveinec altala tanituan minket, mikeppen epitette meg az ö menniei ßent Attiarol, es ö magarol, es a ßent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe*, Albae Iuliae MDLXVII.
14. Dávid, Ferenc, *Rövid utmutatás az Isten igéjének igaz értelmére, a mostani Sz. Háromságról támadott vetélkedésnek megfejtésére*, Gyulafehérvár 1567.
15. Dávid, Ferenc, Heltai, Gáspár, *Antithesis pseudo Christi cum vero illo ex Maria nato* (1568), în: Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 224-229.
16. Davidis, Franciscus, *De regno Christi liber primus. De regno Antichristi liber secundus*, Albae Iuliae 1569; cf. Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 223.
17. *Dávid Ferenc válópere*, în: Keresztény Magvető 20 (1885), tom 6, 363-369.
18. Enyedi, György, *Rövid válasz azokra a kérdésekre, illetve cikkelyekre, melyeket – mihelyt az üldözések és az isteni igazság megvetése kezdenek elhatalmasodni – a jezsuiták és a római főpap összes csatlósai fel szoktak adni keresztény embereknek, és melyekre ezek akár akaratuk ellenére is válaszolni kényszerülnek*, în: Balázs, Mihály; Káldos, János; Szalay, Judit; Latzkovits, Miklós (ed.), *Enyedi György válogatott művei*, Bukarest–Kolozsvár: Kriterion 1997, 38-55.
19. Enyedi, György, *Rövid értekezés a római hit régi eredete és folytonossága ellen*, în: *Enyedi György válogatott művei*, 55-71.
20. Erasmus, Desiderius (Erasmus von Rotterdam), *Vier Stellungsnahmen zur Bilderfrage aus den Jahren 1503-1533*, în: Berns, Jochen; Jochen, Jörg (ed.), *Von Strittigkeit der Bilder. Texte des deutschen Bilderstreits im 16. Jahrhundert*, vol. 1, Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2014, 527-555.

21. *Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff und Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat. 1568*, în: Joseph Kemény (ed.) *Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens* I, Klausenburg 1838, p. 65-74.
22. Flacius, Mathias, *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, & statum Imperii politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex uetustissimis & optimis historicis, patribus, & aliis scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos & pios uiros in urbe Magdeburgica*, I-III, Basileae 1560-1564.
23. Flacius Illyricus, Matthias, *Praefatio,* în: *Catalogus testium VERITATIS, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, Basileae 1561.
24. Francken, Christian, *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae. Conscripta a Christiano Francken Claudiopoli anno 1593*, în: Simon, József, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610?. Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 153-182.
25. Francken, Christian, *Spectrum diurnum genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio*, în: Simon, *Die Religionsphilosophie*, 185-203.
26. *Francken Keresztély közli véleményét Gerendi Jánosnak a szombat megüléséről, a vérnek és a fulva halt állat húsának megevéséről,* în: *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*, VIII, Budapest 1910, 159.
27. Gerlach, Stephan, *Stephan Gerlachs deß Aelteren Tage-Buch/Der von zween Glorwürdigstenn Römischen Kaysern/MAXIMILIANO und RUDOLPHO, Beyderseits den Andern dieses Nahmens/Höchstseeliger Gedächtnuß/An die Ottomannische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten/Und durch den Wohlgebohrnen Herrn Hn. DAVID UNGNAD/Feryherrn zu Sonnegk und Preyburg u. Römisch-Kayserl. Raht/Mit würcklicher Erhalt-und Verlängerung deß Friedens/ zwischen dem Ottomanischen und Römischen Kayserthum und demselben angehörigen Landen und Königreichen u. Glücklichst-vollbrachter Gesandtschafft: Auß denen GERLACHISCHEN/Zeit Seiner hierbey bedienten Hoff-Prediger-Ampts-Stelle/eygenhändig augggesetzten und nachgelassenen Schrifften/ Herfür gegeben durch Seinen Enckel M. SAMUELEM GERLACHIUM, Special-Superintendenten zu Gröningen/in dem Herzogthum Würtemberg*, Franckfurt am Mayn/In Verlegung Johann David Zunners, 1674.
28. Goldenberg, Samuil, *Frământări sociale şi religioase la Cluj oglindite într-o scrisoare din 1571,* în: Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, I-II (1958-1959), 371-373.

29. Habermann, Johann, *Christliche gebet für alle Not und Stende der gantzen Christenheit, ausgeteilet auff alle tag in der Woche zu sprechen, sampt gemeinen Dancksagungen, auch Morgen und Abendsegen,* în: Lister, Jens (ed.), *Johann Habermann (Johannes Avenarius) 1516-1590 Sein Leben und sein Gebetbuch, 2014.* https://7df15e13-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/jenslyster/Habermanns%20Gebetbuch.pdf?attachauth=ANoY7crRjl1O7JidE3MecoYrMUgy6j12ByMYS5tYDR3DrK8jvjaA9nbafy0XxQO0UFGTEdf_Eeuwysfh3YrU_Egl2r9be9aW-ib1gjBZw34gDgwdow_d33rf9k0BYGQPhmM9lZRzuls3FOWZmvTvkgabpSjvIZ_5g6q0lvyKkP7MQTp0Q5g_7SFjUHHf5T2B7zK_m-HZ_9W60G4VOT8YswB3z9hve_YTZEh7HXvSrlWkHRnr6YcNdlI%3D&attredirects=0.
30. Heigl, Bernhard; Şindilariu, Thomas (ed.): Herrmann, George Michael Gottlieb von *Das alte Kronstadt. Eine siebenbürgische Stadt-und Landesgeschichte bis 1800*, Köln Weimar Wien: Böhlau 2010.
31. Honterus, Johannes, *Reforma Bisericii în Braşov şi a întregii provincii a Ţării Bârsei*, în: Heigl, Bernhard; Şindilariu, Thomas (ed.), Türk-König, Anne; Raduch Zsolt (trad.), *Johannes Honterus, Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae*, Braşov: Aldus 2017, 97-119.
32. Heltai, Gáspár, *Heltai Gáspár imádságos könyve* în: Balázs Mihály (ed.), *Heltai Gáspár imádságos könyve*, Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2006, 65-140 (textul transcris), 141-335 (reprint).
33. Hídvégi Mikó, Ferencz, *Hídvégi Mikó Ferencz historiája 1594-1613,* în: *Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*, Második osztály: Írók, hetedik kötet, Pest 1863, 137-304.
34. Jakab, Elek (ed.), *Dávid Ferenc emléke. Elitéltetése és halála háromszázados évfordulójára, II: Egyháztörténelmi emlékek Dávid Ferencz életrajzához*, Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Könyvnyomda, 1879.
35. Jakab, Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez*, Buda 1870.
36. Jakab, Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez*, Budapest 1888.
37. Kájoni, János, *Fekete könyv. Az erdélyi ferences kusztódia története. Kájoni János kézirata 1684*, Szeged: Scriptum 1991.
38. Kénosi Tőzsér, János; Uzoni Fosztó, István, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története*, I., Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2005.
39. Kénosi Tőzsér, János; Uzoni Fosztó, István, *Az erdélyi unitárius egyház története*, II, Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház 2009.
40. *Két könyv az egyedülvaló Atyaistennek, a Fiunak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről*, Gyulafehérvár 1568, trad. Péter Lajos, Kolozsvár: Unitárius Egyház 2002.
41. Kiss, Áron, *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Budapest 1889.

42. Luther, Martin, *Dictio d. Martini Lutheri coram caesare Carolo et principibus Wormaciae feria quinta post misericordia Domini*, în: *Deutsche Reichtagsakten, Jüngere Reihe, II, Deutsche Reichstage unter Karl V*., Gotha: F.A.Perthes, 1896, 551-555.
43. Mollay, Karl, *Das Ofner Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jahrhunderts aus Ungarn*, Budapest 1959.
44. Nagy, Lajos; Simén, Domokos (ed.), *A nagyváradi disputatio*, Kolozsvár 1870 (reprintul ediţiei din Cluj 1570)
45. Naprágyi Demeter, *Demetrii Napragy electi episcopi Transilvaniensis de Transsilvanicis rebus ad sacratissimum caesaream regiamque maiestatem memoriale*, în: *EOE* V, 162-175.
46. Neuser Adam, scrisoare către Caspar Baumann în: Gotthold Ephraim Lessing, *Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten (359-415)*, în: *Gotthold Ephraim Lessings sämmtliche Schriften*, IX, Berlin 1839, 364-379.
47. Ostermayer, Hieronymus, *Chronik*, în: Joseph Kemény (ed.), *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens*, I., Klausenburg 1838, 9-67.
48. Pakucs-Wilcock Mária (ed.), *„zu urkundt in das Stadbuch lassen einschreiben". Die ältesten Protokolle von Hermannstadt und der Sächsischen Nationsuniversität (1522-1565)*, Hermannstadt–Bonn: Schiller 2016.
49. *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt. Zweiter Band. Rechnungen aus 1526-1540*, Kronstadt 1889.
50. Segesvári, Bálint, *Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606-1654)*, în: Bálint József, Pataki József (ed.): *Kolozsvári emlékírók 1603-1720*, Bukarest: Kriterion 1990, 136-173.
51. Sepsi Laczkó, Máté, *Sepsi Laczkó Máté, Lorándffi Mihály udvari concionatora Krónikája és emlékezetre méltó hazai dolgoknak rövid megjegyzései 1521-1624*, în: Mikó Imre (ed.), *Erdélyi történelmi adatok*, III, Kolozsvár 1858.
52. Pakó, László, Tóth G. Péter (ed.), *Kolozsvári boszorkányperek 1564-1743*, Budapest: Balassi 2014.
53. Palaeologus, Iacobus, *Az eredendő bünről*, în: Balázs, Mihály (ed.), *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, Budapest Kolozsvár: A Dunánál Qui one quint 2003, 131-133.
54. Palaeologus, Iacobus, *Tizenkétnapi keresztény tanítás*, în: Balázs, *Földi és égi hitviták*, 35-116.
55. Palaeologus, Iacobus, *Vajon minden ember Ádámtól származott-e?*, în: Balázs, *Földi és égi hitviták*, 135-136.
56. Possevino, Antonio, *Antonii Possevini Societatis Jesu Transilvania (1584). Antonio Possevino della Compagnia di Giesú, Transilvania*, ed. Veress Endre, Kolozsvár–Budapest, Tipografia Artistica Stephaneum, 1913.
57. Schesäus, Christian, *Historia repurgatae doctrinae coelestis in Transsilvania et vicina Hungaria*, în: Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch zur Geschichte der ev. Kirche A.B. in Siebenbürgen*, II, Hermannstadt 1883, 232- 250.

58. Schiel, Friedrich: *Matrikel des Kronstädter Gymnasiums vom Jahre 1544-1810* în: *Programm des evangelischen Gymnasiums in Kronstadt 1862/63*, Kronstadt 1863.
59. Socinus, Faustus, *Antitheses, ex disputatione de Invocatione Christi, inter Faustum Socinum Senensem, & Franciscum Davidis habita, ab ipso Socino collectae,* în: *Fausti Socini Senensis Operum Tomus Alter continens ejusdem Scripta polemica quorum catalogum versa pagina exhibet*, Irenopoli 1656, 799-801.
60. Sommer, Johannes, *Refutatio scripti Petri Caroli editi Witebergae,* Cracoviae 1582.
61. Szilágyi Sándor (ed.), *Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, I-VI, Budapest 1875-1880.
62. Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, I, Hermannstadt 1862.
63. Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, II, Hermannstadt 1883.
64. Szabó Miklós, Tonk Sándor (ed.), *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521-1700*, Szeged: József Attila Tudományegyetem 1992.
65. Uhlius, Iohannes Ludovicus (ed.), *Thesauri Epistolici Lacroziani Tomus I. ex Bibliotheca Iordaniana edidit Iohannes Ludovicus Uhlius*, Lipsiae 1742.
66. Vehe-Glirius, Mathias, *Istenismeret*, în: Dán Róbert (ed.), *Istenismeret és más írások*, Helikon: Budapest 1984, 38-173.
67. Wagner, Ernst (ed.): *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen. I. Von der Reformation bis zum Jahr 1700*, Köln Weimar Wien: Böhlau 1999.
68. Weiss, Michael, *Liber annalium raptim scriptus per Michelem Weyss Mediensem, Senatorem Coronensis, in quo conscribendo, etsi non eam (chare haeres) quam merito debuissem, adhibere potui diligentiam, nihilominus tamen charum tibi Eum speravi futurum, ob studium et voluntatem singularem in te meam, quam praesento, dum commemorando qualitercunque tandem annales hosce, non me, sed te iis docere cupio. 1590-1612. Continuatio usque 1615*, în: Trauschenfels, Eugen von, *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens* (Neue Folge), Kronstadt 1860, 133-242.
69. Werbőczy, István, *De villanorum, quos jobagyones nuncupamus, conditionibus, et legibus,* în: Kolosvári. Sándor; Óvári, Kelemen (ed.), *Werbőczy István Hármaskönyve*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1897, 403-416.

II. Literatură secundară

1. Agachi, Mihaela Ioana Maria, *Clujul modern: aspecte urbanistice*, Cluj-Napoca: UT Press 2004.
2. Assmann, Aleida, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln Weimar Wien: Böhlau, 1999.

3. Augustijn, Cornelis: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden: Brill 1996.
4. Balázs, Mihály, *„A hit ... hallásból lészön". Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones) Erdélyben a 16. században,* în: idem, *Felekezetiség és fikció*, Budapest: Balassi 2006, 11-37.
5. Balázs, Mihály, *Antitrinitarianism,* în: Howard Louthan; Graeme Murdock (ed.), *A Companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden–Boston: Brill 2015, 171-194.
6. Balázs, Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988.
7. Balázs, Mihály, *Az alkalmazás dilemmái: A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció*, în: Balázs, Mihály, *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéről*, Magyar Unitárius Egyház/Editura Episcopiei Unitariene, Kolozsvár/Cluj-Napoca 2016, 15-32.
8. Balázs, Mihály, *Az antitrinitarizmus Kelet-Közep-Európában a 16. században,* în: *Hitújítás*, 97-126.
9. Balázs, Mihály, *Az új ország és a katolikusok*, în: *Hitújítás*, 61-74.
10. Balázs, Mihály, *Közel az iszlámhoz? Újabb kutatások a kora újkori unitarizmus és a muszlim hit viszonyáról,* în: *Hitújítás,* 157-174.
11. Balázs, Mihály, *Bevezetés*, în: Balázs, Mihály; Káldos János; Szalay, Judit; Latzkovits, Miklós (ed.), *Enyedi György válogatott művei*, Bukarest–Kolozsvár 1997, 5-27.
12. Balázs, Mihály, *Dávid Ferenc életútja,* în: *Reneszánsz Kolozsvár*, Kolozsvár: Gloria 2008, 176-211.
13. Balázs, Mihály, *Einflüsse des Basler Humanismus auf den Siebenbürger Antitrinitarismus,* în: Volker Leppin, Ulrich A. Wien (ed.) *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner, 2005, 143-152.
14. Balázs, Mihály, *Előszó,* în: Balázs, Mihály (ed.), *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, Budapest Kolozsvár: A Dunánál Qui one quint 2003, 7-34.
15. Balázs, Mihály, *Ferenc Dávid*, Baden-Baden & Bouxwiller: Koerner 2008.
16. Balázs, Mihály, *Franz Davidis. Ein biographischer Abriss,* în: Wien, Ulrich A.; Brandt, Juliane; Balogh, András F. (ed.), *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, Köln Weimar Wien: Böhlau, 55-90.
17. Balázs, Mihály, *György Enyedi zwischen Palaelogus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi,* în: Balázs, Mihály; Keserű, Gizella (ed.), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16-17th Centuries*, Budapest: Balassi, 2000, 15-31.
18. Balázs, Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről,* în: *Irodalomtörténeti Közlemények* XCVII (1993) nr. 2, 167-196.
19. Balázs, Mihály, *Itinerariul vieții lui Dávid Ferenc*, în: *Clujul renascentist*, Cluj-Napoca: Gloria 2008, 174-205.

20. Balázs, Mihály, *Kálvin és Servet,* în: *Hitújítás*, 85-96.
21. Balázs, Mihály, *Palaeologus és Fausto Sozzini között. Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa,* în: *Felekezetiség*, 95-108.
22. Balázs, Mihály, *Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16-17. században,* în: *Hitújítás*, 231-240.
23. Balázs, Mihály, *Spiritualizmus és felekezetiség a kései Heltai művében,* în: *Felekezetiség*, 76-94.
24. Balázs, Mihály, *Thomas Morus és Jacobus Palaeologus*, în: *Hitújítás*, 185-200.
25. Balázs, Mihály, *Toroczkai Máté pályája,* în: *Hitújítás*, 201-230.
26. Balázs, Mihály, *Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts,* în: Günter, Frank (ed.), *Humanismus und europäische Identität*, Ubstadt-Weiher Heidelberg Neustadt a.W. Basel 2009, 11-27.
27. Bálint, József, *Transilvaniae civitas primaria,* în: Bálint, József; Pataki, József (ed.): *Kolozsvári emlékírók 1603-1720*, Bukarest: Kriterion 1990, p. 5-89.
28. Balogh, Judit, *Székelyföldi karrierek. Az udvarhelyszéki nemesség hatalomszerzési lehetőségei a 16.-17. században*, L'Harmattan, Budapest 2011.
29. Benedek, Fidél, *Ferences kolostorok és templomok,* II. Csíkszereda: Pallas Akadémia, 2008.
30. Benrath, Gustav Adolf, *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII / 1*, în: *Theologische Realenzyklopädie*, 12, Berlin New York: de Gruyter, 1984.
31. Benrath, Gustav Adolf, *Traditionsbewußtsein, Schriftverständnis und Schriftprinzip bei Wyclif*, în: Zimmermann, Albert (ed.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin New York: de Gruyter 1974, 359-382.
32. Binder, Ludwig, *Die Geistliche Universität,* în: Kessler, Wolfgang (ed.), *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität*, Köln Wien: Böhlau 1990, 45-63.
33. Binder, Ludwig, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln Wien: Böhlau 1976.
34. Binder, Pál, *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről,* Bukarest: Kriterion 1982.
35. Binder, Paul, *Ungarisch-sächsische Beziehungen auf dem Gebiet des Schulwesens,* in: Michael Kroner (ed.), *Interferenzen. Rumänisch-ungarisch-deutsche Kulturbeziehungen in Siebenbürgen,* Cluj: Dacia 1973, 126-140.
36. Bollbuck, Harald, *Universalgeschichte, Kirchengeschichte und die Ordnung der Schöpfung. Philipp Melanchthon und die Anfänge der protestantischen Geschichtsschreibung,* în: *Humanismus und europäische Identität*, 125-152.
37. Burchill, Christopher J., *The Heidelberg Antitrinitarians*, Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner 1989.
38. Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

39. Crăciun, Maria, *Practica religioasă, spaţiul ecleziastic şi identitatea confesională a Bisericii Antitrinitare în Transilvania epocii moderne timpurii*, în: Lupescu Makó Mária; Costea, Ionuţ; Ghitta, Ovidiu; Sipos Gábor, Rüsz-Fogarasi Enikő (ed.), *Cluj-Kolozsvár-Klausenburg 700. Várostörténeti tanulmányok. Studii de istorie urbană*, Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület 2018, 297-311.
40. Csepregi, Zoltán, *Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen,* în: Wien, Ulrich A., Zach, Krista (ed.), *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, Köln Weimar Wien: Böhlau 2004, 1-18.
41. Csepregi, Zoltán, *Johannes Honterus reformációfogalma,* în Csepregi, Zoltán, *A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján*, Budapest: Balassi 2013, 270-285.
42. Cullmann, Oscar, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung,* Zürich: Zollikon 1948, 31-152.
43. Dán, Róbert, *Erasmus Johannis „Világos bizonyitékai"*, în: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 87 (1983), 120-129.
44. Dán, Róbert, *Matthias Vehe-Glirius és Dávid Ferenc,* în: *Keresztény Magvető*, 107 (2001), 3-25.
45. Dán, Róbert, *Utószó,* în: Matthias Vehe-Glirius, *Istenismeret és más írások*, Budapest: Helikon 1984, 241-269.
46. Daugsch, Walter, *Die Nationsuniversität der Siebenbürger Sachsen im 16. und 17. Jahrhundert,* în: *Gruppenautonomie in Siebenbürgen*, S. 179-217.
47. Davies, Norman, *Istoria Poloniei. Terenul de joacă al lui Dumnezeu. De la origini până în 1795*, Iaşi: Polirom 2014.
48. Eberhard, Winfried, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung,* în: Bahlcke, Joachim; Strohmeier, Arno (ed.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart: Franz Steiner 1999, 89-103.
49. Fata, Marta, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700*, Münster: Aschendorff 2000.
50. Feil, Ernst, *Religio. I., Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.
51. Flóra, Ágnes, *Rekatolizáció és provokáció? A kolozsvári jezsuita kollégium alapitása és a városi tanács,* în: F. Romhányi Beatrix, Kendeffy Gábor (ed.), *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia-és egyháztörténeti tanulmányok*, Budapest: Gondolat, 2009, 287-296.
52. Florea, Carmen, *Shaping Transylvanian anti-Trinitarian identity in an urban context,* în: Crăciun, Maria; Ghitta, Ovidiu; Murdock, Graeme (ed.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Aldershot, Burlington: Ashgate 2002, 64-80.
53. Gál, Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története (1568-1900)*, Kolozsvár 1935.

54. Goeters, J. F. Gerhard, *Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht,* în: Schilling, Heinz (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation"*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988, 44-59.
55. Gordon, Bruce, *The Changing Face of Protestant History and Identity in the Sixteenth Century,* în: Gordon, Bruce (ed.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe I. The Medieval Inheritance*, Aldershot Brookfield: Ashgate, 1996, 1-22.
56. Gudor, Botond, Dumitran, Ana, *Înnobilarea românilor în epoca principatului autonom al Transilvaniei şi semnificaţiile sale religioase*, în: Mediaevalia Transilvanica 3 (1999) /1–2, 27–42.
57. Gündisch, Gustav, *Adalék Jacobus Palaeologus erdélyi tartózkodásához,* în: *Keresztény Magvető*, 90 (1984), 4, 213-220.
58. Gündisch, Konrad, *Die „Geistliche Universität" der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert,* în: *Konfessionsbildung*, 105-115.
59. Gyarmati, Zsolt, *„Egy sajnálatos közigazgatási baleset", avagy: A kolozsvári főtérrendezés problematikája (1852-1890),* în: Gyarmati, Zsolt, *Nyilvánosság és magánélet a békeidők Kolozsvárán. Tanulmányok*, Kolozsvár: Komp-Press-Korunk Baráti Társaság 2005, p. 42-64.
60. Hargittay, Emil, *„...az ártatlanság még az ellenséget is gyakorta kegyességre indittya ...". Még egyszer a Káldi-biblia támogatásáról,* în: Dáné, Veronka; Horn, Ildikó; Lupescu Makó, Mária; Oborni, Teréz; Rüsz-Fogarasi, Enikő; Sipos, Gábor (ed.), *Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene*, Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum Egyesület/Societatea Muzeului Ardelean 2014, 357-361.
61. Hermann, Gusztáv-Mihály, *O scurtă istorie a secuilor*, Bucureşti: Curtea Veche 2020
62. Horn, Ildikó, *Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575-1603)*, în: *György Enyedi*, 89-97.
63. Horn, Ildikó, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története*, Budapest: Balassi, 2009.
64. Horn, Ildikó, *„Én creaturaim vagytok, édes híveim". Az erdélyi elit változásai Bethlen Gábor korában*, în: *Bethlen Erdélye*, 189-201.
65. Horn, Ildikó, *Báthory Gábor belpolitikája,* în: Papp, Klára; Jeney-Tóth, Annamária; Ulrich, Attila (ed.), *Báthory Gábor és kora*, Debrecen: Egyetemi Kiadó 2009, 133-152.
66. Jakab, Elek, *Kolozsvár története, II. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540-1690)*, Budapest 1888.
67. Jakó, Klára, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579-1604*, Szeged: Scriptum, 1991.
68. Jekeli, Hermann, *Die Bischöfe der evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, I. Teil. Die Bischöfe der Jahre 1553-1867*, Köln–Wien: Böhlau 1978.
69. Jeney-Tóth, Annamária, *Báthory Gábor familiárisai. Kísérlet egy udvari csoport rekonstrukciójára,* în: *Báthory Gábor és kora*, 175-188.

70. Juhász, István, *A székelyföldi református egyházmegyék*, Kolozsvár 1947.
71. Kathona, Géza, *A Heidelbergi Káté deformálodása az antitrinitarizmussal vívott harcokban*, în: Bartha, Tibor (ed.), *A Heidelbergi Káté története Magyarországon*, Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya 1965, 59-79.
72. Keserű, Bálint, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und ein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae*, în: Dán, Róbert; Pirnát, Antal (ed.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, Budapest–Leiden: Akadémiai Kiadó, Brill 1982, 73-84.
73. Keserű, Gizella, *Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején*, în: *„Nem sűlyed az emberiség!"... Album amicorum Szőrényi László LX. születésnapjára*, Budapest 2007, 429-449.
74. Keserű, Gizella, *Klausenburger sächsische Unitarier im 16./17. Jahrhundert. Ein Entwurf*, în: *Radikale Reformation*, 153-178.
75. Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporate Politics in the Principality of Transylvania (1526-1691)*, Leiden–Boston: Brill 2009.
76. Kiss, András, *Báthory Gábor és a kolozsvári református ekklézsia megalakulása*, în: *Báthory Gábor és kora*, 293-310.
77. Kiss, András, *A kolozsvári városi levéltár első levéltári segédlete (Diósy Gergely nótárius 1592-beli magyar nyelvű mutatója)*, în: Kiss András, *Más források– más értelmezések*, Marosvásárhely 2003, 129-159.
78. Kiss, András, *Farsangolás Kolozsvárt – 1582-ben*, în: Kiss András, *Források és értelmezések*, Bukarest: Kriterion 1994, 103-109.
79. Kiss, András, *Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unióig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel*, în: Kiss, *Más források*, 161-171.
80. Kiss, András, *Kolozsvár és a Báthoryak: Zsigmond és Gábor*, în: Galambos Sándor, Kujbusné Mecsei Éva (ed.), *Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv*, XVII, Nyíregyháza 2006, 327-338.
81. Koch, Ernst, *Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren*, în: *Die reformierte Konfessionalisierung*, 60-77.
82. Kovács, Sándor, *Bethlen Gábor az unitárius egyháztörténet-írásban*, în: *Bethlen Erdélye*, 380-386.
83. Kovács, Sándor, *Dávid Ferenc és a kerek kő. Mítosz vagy valóság?*, în: Kolumbán Vilmos József (ed.), *A recepta religiók évszázadai Erdélyben. Egyháztörténeti tanulmányok*, Cluj-Napoca: Editura Institutului Teologic Protestant 2019, 53-62.
84. Kruppa, Tamás, *Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579-1581)*, în: *Radikale Reformation*, 135-152.
85. Lang, Grete, *Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter*, München 1941.
86. Leppin, Volker, *Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung*, în: *Konfessionsbildung*, 7-24.

87. Lessing, Gotthold Ephraim, *Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten,* în: *Gotthold Ephraim Lessings sämmtliche Schriften*, IX, Berlin 1839, 359-415.
88. Lisy-Wagner, Laura; Murdock, Graeme, *Tolerance and Intolerance,* în: *A Companion to the Reformation in Central Europe*, 451-474.
89. Litz, Gudrun, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
90. Lovas, Rezső, *A szász kérdés Bethlen Gábor korában*, în: Századok 78 (1944), 419-462.
91. Lupescu Makó Mária, *Der Ausgleich von Klausenburg 1458,* în: Burger, Ulrich; Gräf, Rudolf (ed.), *Klausenburg – Wege einer Stadt und ihrer Menschen in Europa,* Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 39-49.
92. Maxenciuc, Madeea, *Edictul de la Turda. Consideraţii filosofice despre libertatea credinţei,* în: Szilágyi, Szilárd; Kovács, Sándor; Pap, Mária (ed.), *Libertatea conştiinţei şi conştiinţa libertăţii. Despre unitarianism*, Editura Universităţii din Bucureşti 2018, 81-104.
93. Meinhold, Peter, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, I., Freiburg–München: Herder, 1967.
94. Miskolczy, Ambrus (ed.), *Moses Gaster. Judaica & Hungarica. A zsidó, magyar és román művelődési és politikai kölcsönhatások történetéből. Din istoria interferenţelor culturale şi politice dintre evrei, maghiar şi români*, Budapest 1993.
95. Mohay, Tamás, *Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói búcsú új megvilágításban,* în: Keresztény Magvető 111 (2005), 107-134.
96. Müller, Georg, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192-1848. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, Hermannstadt: Krafft&Drotleff 1936.
97. Mulsow, Martin, *Adam Neusers Brief an Sultan Selim II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift. Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde*, în: Friedrich Vollhardt (ed.), *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, Berlin: Akademie-Verlag, 2014, 293-318.
98. Murdock, Graeme, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford 2000.
99. Nussbächer, Gernot, *Die Schulreform des Honterus,* în: Walter König (ed.), *Beiträge zur siebenbürgischen Schulgeschichte*, Köln Weimar Wien: Böhlau 1996, 141-169.
100. Orbán, Balázs, *A Székelyföld leirása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból*, VI. kötet, Budapest 1873.
101. P. Szabó, Béla, *„Szászok Attya": Bethlen Gábor és az erdélyi szászok privilégiumai,* în: *Bethlen Erdélye*, 327-344.
102. Pakó, László, *Cetăţean al urbei – nobil al comitatului? Achiziţiile imobiliare ale nobilimii în Cluj în epoca principatului,* în: *Clujul renascentist*, 217-245.
103. Pall, Francisc, *Frământările sociale şi religioase din Cluj în jurul anului 1570* în: Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, V (1962), 7-34.

104. Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. IV. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985.
105. Philippi, Paul, *Wittenbergische Reformation und ökumenische Katholizität in Siebenbürgen,* în: Georg Weber, Renate Weber (ed.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*. Köln Wien: Böhlau 1985, 71-78.
106. Pirnát, Antal, *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok (Gerendi János és a kolozsvári iskola),* în: *Helikon. Világirodalmi figyelő*, XVII (1971), 363-392.
107. Pirnát, Antal, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1961.
108. Pozsár, Annamária, *Neues zur Biographie von Demeter Hunyadi,* în: *György Enyedi*, 289-296
109. Press, Volker, *Die „Zweite Reformation" in der Kurpfalz,* în: *Die reformierte Konfessionalisierung*, 104-129.
110. Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Köln Wien 1979.
111. Révész, Imre, *Debrecen lelki válsága 1561-1571*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia 1936.
112. Rothkegel, Martin, *Iacobus Palaeologus und die Reformation. Antireformatorische Polemik in der verlorenen Schrift Pro Serveto contra Calvinum,* în: *Radikale Reformation*, 91-134.
113. Rusu, Adrian Andrei; Rusu, Nicolae; Burnichioiu, Ileana; Leb, Ioan Vasile; Lupescu Makó Mária (ed.), *Dicţionarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2000.
114. Rüsz-Fogarasi, Enikő, *Privilegiile şi îndatoririle oraşelor din Transilvania voievodală*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2003.
115. Sandl, Martin, *Martin Luther und die Zeit der reformatorischen Erkenntnisbildung,* în: Bendecke, Arndt; Fuchs, Ralf-Peter; Koller, Edith (ed.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Münster: LIT 2007, 377-410.
116. Séguenny, André, *Antrinitarianisme et spiritualisme au début du XVI^e siècle: essai de comparaison,* în: *György Enyedi*, 305-311.
117. Sebesi (Binder), Pál, *A brassói és szebeni gimnáziumok unitárius diákjai a XVI-XVIII. században,* în: *Keresztény Magvető,* 85 (1979), 55-57.
118. Simon, József, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden: Harrasowitz 2008.
119. Simon, József, *Philophical Atheism and Incommensurability of Religion in Christian Franckens Thought*, http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/14702/1/J%C3%B3zsef-Simon-Philosophical-Atheism-and-Incommensurability-of-Religions-in-Christian-Francken%25u2019s-Thought.pdf

120. Şindilariu, Thomas, *Einführung*, în: Heigl, Bernhard; Şindilariu, Thomas (ed.), Türk-König, Anne; Raduch Zsolt (trad.), *Johannes Honterus, Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae*, Braşov: Aldus 2017, VII-XII.
121. Şindilariu, Thomas, *Der Beginn der Reformation in Kronstadt – Ansätze zu einer Neubewertung*, în: *Johannes Honterus*, 1-33.
122. Sipos, Gábor, *Reformaţii din Cluj în secolele XVII-XVIII,* în: *Cluj-Kolozsvár-Klausenburg 700*, 313-320.
123. Szász, Anikó, *A kolozsvári református egyházközség világi tisztviselői a 17. század második felében,* în: Dáné Veronka, Oborni Teréz, Sipos Gábor (ed.), *„...éltünk mi sokáig két hazában." Tanulmányok a 90 éves Kiss András tiszteletére*, Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012, 301-310.
124. Szegedi, Edit, *Cultura maghiară şi săsească în secolul al XVI-lea,* în: Pop, Ioan-Aurel; Nägler, Thomas; Magyari, András, *Istoria Transilvaniei, vol. II (de la 1541 până la 1711),* Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane 2005, p. 279-286.
125. Szegedi, Edit, *Die Bedeutung des Ungarischen und Sächsischen im Klausenburg des 16.-17. Jhs,* în: *Radikale Reformation*, 179-189.
126. Szegedi, Edit, *Die Reformation in Klausenburg,* în: *Konfessionsbildung*, 77-88.
127. Szegedi, Edit, *Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens,* în: *Humanismus und europäische Identität*, 29-44.
128. Szegedi, Edit, *„er blieb mit seinem Hof mehr, als es die Klausenburger Privilegien und Sitten erlaubten." Überlegungen zur Stände-und Religionspolitik von Gabriel Báthory,* în: Banatica 27 (2017), 407-424.
129. Szegedi, Edit, *Identitatea Clujului premodern între confesional, etnic şi politic,* în: Szegedi Edit, *Identităţi premoderne în Transilvania*, Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene 2002, 63-131.
130. Szegedi, Edit, *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550-1680),* în: Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig, 2006, Heft 2, 126-297.
131. Szegedi, Edit, *Opţiuni teologice şi simpatii politice în Transilvania secolului al XVI-lea: cazul antitrinitarienilor,* în: *Banatica*, 29 (2019), 29-53.
132. Szegedi, Edit, *Reforma în Transilvania. Constituirea identităţilor confesionale,* în: *Istoria Transilvaniei*, 237-262.
133. Szegedi, Edit, *Sächsische Identität im Klausenburg des 16. und 17. Jahrhunderts,* în: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde, 22 (1999), 14-21.
134. Szegedi, Edit: *Reformation als Krisenmanagement. Überlegungen zur Identität einer siebenbürgischen Stadt im Zeitalter der Reformation,* în: Crăciun, Maria/ Ghitta, Ovidiu (Hg.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1995, 64-70.
135. Szegedi, Edit, *Sie gleuben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir. Despre abuzul unui citat,* în: *Identităţi premoderne în Transilvania*, 11-17.
136. Szegedi, Edit, *Valentin Radecius és az egyházi hagyomány legitimitása,* în: *Keresztény Magvető*, 117 (2011), 287-296.

137. Szegedi, Edit, *Was bedeutete ‚Adiaphoron'/‚Adiaphora' im siebenbürgischen Potestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts*?, în: Evelin Wetter (ed.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Mitteleuropa*, Stuttgart: Franz Steiner, 2008, 57-74.
138. Szegedi, Edit, *Zeit, Geschichte und Legitimität bei den siebenbürgischen Antitrinitariern,* în: *Philobiblon* 2010, 235-254.
139. Szegedi, Edit, *Zur Lutherrezeption in Siebenbürgen. Die Klausenburger Antitrinitarier und der Wittenberger Reformator im 16. Jahrhundert*, în: Bahlcke, Joachim, Störtkuhl, Beate (ed.) *Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung*, Berlin–Boston: De Gruyter/Oldenbourg 2017, 63-70.
140. Szilágyi, Sándor, *Báthory Gábor fejedelem története*, Pest 1867.
141. Szilágyi, Szilárd, *A fost decretul de la Turda (1568) despre libertatea religiei şi a conştiinţei inspirat de otomani*?, în: *Libertatea conştiinţei*, 105-147.
142. Teutsch, Georg Daniel, *Helth, Caspar;* în: *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 11, 1880, 711-713.
143. Völkel, Markus, *Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter*, în: *Die Autorität*, 455-491.
144. Volkmer, Gerald, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541-1699*, München: de Gruyter, Oldenbourg 2015.
145. Wengert, Timothy, *The Priesthood of All Believers and Other Pious Myths* (2005). *Institute of Liturgical Studies. Occasional Papers.* Paper 2. http://scholar.valpo.edu/ils_papers/2.
146. Wien, Ulrich, *Die Formula pii consensus 1572. Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext*, în: Wien, Ulrich, *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*, Bonn-Hermannstadt: Schiller, 2017, 156-171.
147. Wien, Ulrich *A. Die Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Die Formula pii consensus 1572,* în: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 38 (2015), 37-47.
148. Williams, George H., *The Christological Issues Between Francis Dávid and Faustus Socinus During the Disputation on the Invocation of Christ, 1578-1579,* în: *Antitrinitarianism*, 287-321.
149. Zach, Zach, *Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen,* în: *Konfessionsbildung*, 57-71.
150. Zach, Krista, Stände, *Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550-1650),* în: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, 367-395.

INDICE DE NUME

A

Acontius, Jacobus 87, 88, 129
Acquaviva, Claudio SJ 154
Agachi, Mihaela Ioana Maria 44, 212
Albona, Joszél (Albo, Joseph) 112
Alesius, Dionisie 25, 27, 56, 128, 184, 185
Alvinczi, Georgius Hungarus 18
Amicinus, Titus 25, 55
Arie (Arius) 143
Árkosi Veres, Péter 18
Arkosy, Paulus 23
Assmann, Aleida 139, 141, 212
Augustijn, Cornelis 21, 213

B

Balázs, Mihály 10, 17–19, 24, 27, 28, 36, 38, 40, 41, 44, 49–52, 54–59, 63–76, 78, 79, 80, 82–85, 87–95, 98, 100, 104, 105, 108, 113, 123, 125, 129, 130, 133–136, 138, 143–147, 150, 158–163, 166–172, 175, 178–181, 185, 187– 190, 208, 210, 211, 213, 214, 218
Bálint, József 32, 211
Balogh, Judit 200
Barth, Christian 52
Basilius, István 124, 125, 130
Báthory, Gabriel 175, 195, 196, 197, 199–205, 220
Báthory, Sigismund 190
Báthory, Ştefan 10, 13, 105, 110, 123, 150, 153, 162, 169, 174, 183, 184, 186
Baumann, Caspar 102, 103, 211
Bekes, Gáspár 103, 182, 188
Belleschdörfer, Andreas 45
Benedek, Fidél, OFM 79, 173, 214
Benrath, Gustav Adolf 139, 141, 214
Bethlen, Gabriel 169, 199–205, 216, 217, 218
Bèze de, Theodore 59
Biandrata, Giorgio 28, 55–58, 68, 87, 88, 113, 122–124, 128–130, 133–136, 144, 160, 169, 180
Binder, Ludwig 9, 16, 24, 78, 157, 161, 162, 176, 193
Binder (Sebesi), Pál 17, 18, 23, 33
Blasius Rhopay Arcusinus 18
Bocskai, Ştefan 190, 205
Bodin, Jean 104
Bogner, Petrus Apus 24
Bollbuck, Harald 137, 214
Bruno, Giordano 151
Burchill, Christopher 100–103, 105, 108, 110–115, 122, 214

C

Calvin, Jean 55, 91, 94
Castellio, Sebastian 64
Chytraeus, David 111
Crăciun, Maria 22, 52, 58, 215, 220
Csepregi, Zoltán 15–20, 215
Cullmann, Oscar 138, 139, 215
Czanadi, Janos 45

D

Dán, Róbert 49, 101, 110, 111, 113, 121, 130, 133, 208, 212, 215, 217

Daugsch, Walter 16, 215
Dávid, Francisc 11, 12, 14, 17–19, 23, 31, 34–36, 38, 40–42, 47, 51, 52, 54–58, 63–67, 69, 70, 73, 76, 80, 85, 87–89, 95, 98, 99, 109, 110, 113, 114, 122–125, 127–131, 133–137, 144, 159, 164, 174, 178, 181–188, 193, 208, 210, 213, 215, 217
Deesinus, Emericus 18
Demetrius 136
Deretskeynus, Michael 53
Dobokai, Martinus 23
Dumitran, Ana 192

E

Edzard II, Cirksena 115
Enyedi, György 44, 49, 64, 144–152, 155, 156, 201, 207, 208, 213, 214, 216, 219
Erasmus, Desiderius (Erasmus von Rotterdam) 20, 208
Erasmus, Johannis 48–50, 114, 136, 215
Erdődi, András 77
Eszterházy, Miklós 199

F

Fata, Márta 39, 161, 163, 171, 215
Feil, Ernst 168, 215
Filstich, Leorencz 45, 46
Fiore, Gioacchino da 143
Flacius Illyricus, Matthia 140, 141, 143, 209
Flóra, Ágnes 144, 215
Florea, Carmen 58, 215
Forgács, Ferenc 200
Francken, Christian 12, 29, 48, 126, 150–156, 209, 219
Frischbier, Petrus 150

G

Gál, Kelemen 198
Gaster, Moses 110, 218
Gczmidele, Elias 48, 65, 70–73, 76, 77, 80, 123, 171
Gentile, Valentino 59, 143
Gerlach, Stephan 108, 109, 209
Goeters, J. F. Gerhard 101, 216
Goldenberg, Samuil 72, 209
Gordon, Bruce 141, 216
Gudor, Botond 192, 216
Gündisch, Gustav 28, 89
Gündisch, Konrad 16
Gyarmati, Zsolt 44, 216

H

Habermann, Johann (Johannes Avenarius) 74, 75, 80–85, 210
Hargittay, Emil 204, 216
Hebler, Matthias 52
Heigl, Bernhard 15, 51, 210, 220
Heltai, Gáspár 36, 38, 41, 43, 44, 48, 51, 65, 67, 70–86, 88, 208, 210, 213, 214
Hídvégi Mikó, Ferenc 189, 190, 210
Hoffgreff, Georg 18
Honterus, Johannes 15–24, 27, 208, 210, 215, 218, 220, 221
Horn, Ildikó 27, 28, 31, 55–57, 74, 86, 145, 157, 161, 168, 169, 175, 176, 179, 180, 182–184, 186, 191, 197, 199, 201, 216
Huet, Albert 29, 190

Hunyadi, Demeter 48, 135, 144, 186, 219
Hus, Jan 23, 141

I

Ioan Sigismund, Szapolyai 13, 28, 31, 56, 65, 86, 110, 144, 160, 168–170, 173, 180–182
Izabella (Jagellonica) 54, 181

J

Jacobinus, Bernhard 49
Jakab, Elek 26, 33, 35, 36, 43, 48, 128, 210, 216
Jakó, Klára 144, 216
Jekeli, Hermann 52, 216
Jeney-Tóth, Annamária 196, 197, 216
Juhász, István 54, 217
Junius, Franciscus 151

K

Kájoni, János 79, 210
Kálmáncsehi (Sánta), Márton 19, 52, 54, 69
Karácsony, György (Gheorghe Crăciun) 71
Karádi, Pál 98, 106, 124, 125
Károli, Gáspár 18
Kathona, Géza 58, 71, 217
Kénosi Tőzsér, János 125, 199, 210
Kertzius, Paul 24, 29
Keserű, Bálint 153, 217
Keserű, Gizella 35, 45, 213, 217
Keul, István 57, 217
Kimchi, David 112
Kiss, András 196, 200, 217
Kiss, Áron 210
Koch, Ernst 24, 29, 217
Kornis, György 113
Kovács, Sándor 38, 199, 203, 217, 218
Kruppa, Tamás 181, 187, 217

L

Lampe, Friedrich Adolph 110
Lang, Grete 217
Leppin, Volker 16, 163, 213, 217
Lessing, Gotthold Ephraim 99, 100, 102–105, 107–109, 211, 218
Lisy-Wagner, Laura 172, 218
Litz, Gudrun 21, 218
Lupescu Makó, Mária 32, 34, 35, 53, 79, 199, 215, 216, 218, 219
Luther, Martin 17, 23, 26, 91, 123, 140, 142, 143, 150, 181, 211, 219, 221
Lyster, Jens 74

M

Maxenciuc, Madeea 172, 218
Meinhold, Peter 140, 218
Melanchthon, Philipp 24, 137
Melius, Péter 57, 86, 180, 181
Miskolczy, Ambrus 110, 218
Mohay, Tamás 173, 218
Mollay, Karl 33, 47, 211
Morus, Thomas 95, 214
Müller, Georg 53, 54, 78, 218
Mulsow, Martin 102, 103, 108, 218
Müntler, Stephen 45
Murdock, Graeme 58, 172, 204, 213, 215, 218

N

Nagyfalvinus, Georgius 18
Neuser, Adam 24, 48, 99–106, 108–112, 187, 211
Nussbächer, Gernot 17
Nylas, Gaspar 45

O

Ochino, Bernardino 143
Olevianus, Caspar 101
Orbán. Balázs 18, 218
Ostermayer, Hieronymus 15, 211
Óvári, Benedek 124

P

Pakó, László 36, 37, 127, 128, 211, 218
Pakucs-Wilcock, Mária 18, 211
Palaeologus, Iacobus 24, 28, 29, 49, 50, 58, 63, 64, 87, 89, 90–95, 97–99, 108, 111, 113, 125, 126, 129, 130, 135, 136, 139, 144–147, 150, 152, 187, 211, 213, 214, 216, 219
Pall, Francisc 70, 218
Péchy, Simon 203
Pelikan, Jaroslav 137, 219
Petrovics, Péter 51–54
Philippi, Paul 17, 21
Pirnát, Antal 24, 48, 59, 77–79, 87–94, 103, 105, 108, 111–114, 124–126, 128–130, 132, 135–137, 144, 150–153, 155, 217, 219
Possevino, Antonio 110, 211
Pozsár, Annamária 144–146, 219
Press, Volker 101, 219

R

Radecius, Valentin 45, 46, 138, 220
Raduch, Zsolt 15, 210, 220
Raw, Matthes 46
Reinerth, Karl 16, 219
Révész, Imre 71, 219
Rhenanus, Beatus 143
Rhopay Arcusinus, Blasius 18
Ritchie, Susan 187
Rothkegel, Martin 89–91, 97, 98, 139, 219
Rüsz-Fogarasi, Enikő 32, 36, 53, 199, 215, 216, 219

S

Sandl, Martin 140, 142, 143, 219
Sárvári, Bálint 18
Scharff, Petrus 154
Schesaeus, Christian 27, 87
Schiel, Friedrich 17, 212
Segesvári, Bálint 45, 211
Séguenny, André 64, 73, 219
Sepsi Laczkó, Máté 201, 211
Servet, Michel 64–67, 87, 89, 126, 143, 214
Sikó, György 18
Simon, József 29, 126, 151, 209, 219
Şindilariu, Thomas 15, 16, 22, 23, 51, 210, 220
Sipos, Gábor 53, 195, 196, 199, 215, 216, 220
Sommer, Johannes 18, 87, 88, 113, 122
Sozzini, Fausto 49, 50, 90, 113, 122, 128, 130–134, 136, 144–147, 150
Sozzini, Lelio 64
Stancarus, (Stancaro) Franciscus 51, 52, 54
Strahlendorff, Leopold von 200
Suter, Jakob 103
Sylvanus, Johannes 103
Szabó, Miklós 17
Szegedi, Edit 19, 22–25, 29, 33, 38, 40, 42, 46, 55, 109, 137, 138, 142, 143, 148, 177, 197, 204, 220, 221

Szigeti, Jakab 77
Szilágyi, Sándor 7, 21, 161, 200, 205, 221
Szilágyi, Szilárd 161, 187, 218, 221
Szinyg Marosinus, Joannes 18

T

Tánczos, Vilmos 173
Temesvári, Ambrus 77
Teutsch, Georg Daniel 24, 25, 51, 157, 211, 212, 221
Thordafalinus, Franciscus Sartor 18
Thoroczkai, Máté 88, 92, 150
Tonk, Sándor 17
Tövisi, Mátyás 77
Trausch, Joseph 16, 190
Tröster, Johannes 52
Türk-König, Anne 15, 210, 220

U

Uhlius, Johannes Ludwig 100, 212

V

Valaszuti, Laurentius 23
Vehe-Glirius, Matthias 48, 99–101, 105, 109, 110–115, 118, 121–124, 128, 130, 133, 135, 149, 212, 215
Veress, Endre 110, 211
Völkel, Markus 139, 141, 142, 221
Volkmer, Gerald 161, 221

W

Wagner, Ernst 47, 212
Weiss, Michael 190, 212
Wengert, Timothy 66, 221
Werbőczy, István 192, 212
Wiener, Paul 52, 53
Wien, Ulrich A. 16, 19, 20, 25, 213, 215, 221
Williams, George Hunston 130, 132, 133, 134, 221
Winfried, Eberhard 20, 215

Z

Zach, Krista 20, 161, 215, 221
Zako, András 45
Ziegler, Andreas 154
Zwingli, Huldrych 69, 143

Edit Szegedi (n. 1966) a studiat între 1985-1989 istorie și filosofie la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj. După stagiul pedagogic obligatoriu desfășurat la școala generală din Teremia Mare (județul Timiș) a predat ca preparator și asistent la Facultatea de Litere, Istorie și Drept a Universității din Sibiu (1991-1995). Din 1995 predă ca lector și apoi conferențiar la Facultatea de Studii Europene a Universității "Babeș-Bolyai".

Antitrinitarismul a fost contribuția majoră a Transilvaniei la istoria religioasă a Europei premoderne. Deși nu a fost o invenție ardeleană, antitrinitarismul a cunoscut în Transilvania o evoluție complexă și spectaculoasă, devenind pentru scurt timp opțiunea religioasă a elitei politice transilvane din secolul al XVI-lea. Cartea de față își propune să prezinte istoria antitrinitarismului în contextul nașterii și consolidării Principatului Transilvaniei, de la încercarea de a desăvârși Reforma la depășirea ei și, până la urmă, la chestionarea creștinismului și a religiei înseși. Experimentul intelectual al antitrinitarismului ardelean a fost legat și de cultura urbană specifică a Clujului premodern, locul în care s-a născut, s-a consolidat și s-a radicalizat antitrinitarismul și care a devenit începând cu anii 1570 principalul loc de refugiu al disidenților antitrinitarieni din Occident.

9 786068 886572

em
Egyetemi
Műhely
Kiadó